David D. Roberts

El totalitarismo

Alianza editorial

David D. Roberts

El totalitarismo

Alianza editorial

Índice

1. ¿Por qué ha de preocuparnos el totalitarismo?

Un nuevo fenómeno político

El término «totalitarismo», acuñado por un antifascista italiano en 1923, pasó rápidamente a formar parte de nuestro vocabulario y desde hace casi un siglo es un concepto básico del análisis político. Sin embargo, durante mucho tiempo ha sido uno de los conceptos más dudosos y controvertidos de la teoría política, a tal punto de que hay analistas que abogan por su total abandono. Pero este libro, tras el estudio de los usos que de él se han hecho y revisar los casos más prominentes, sostendrá que sigue siendo esencial para la comprensión del universo político moderno. No obstante, la noción ha sido a menudo mal empleada o mal interpretada, de modo que es imprescindible una comprensión más profunda y renovada del posible significado del término «totalitarismo».

No es difícil explicar por qué deberían preocuparnos los fenómenos políticos que con mayor frecuencia se etiquetan como totalitarismo, comenzando por los tres grandes experimentos que surgieron en Europa tras la huella de la Primera Guerra Mundial: el régimen fascista en Italia, el nazi en Alemania y el comunista en la Unión Soviética, en particular tal como se conformó bajo Iósif Stalin en los años treinta del siglo xx. No solo se trataba de algo nuevo, sino que carecía prácticamente de antecedentes, aun cuando, mirando hacia atrás, se pudiera ver un anticipo en la «movilización total» durante la Primera Guerra Mundial, que suponía la coordinación gubernamental de la economía y la manipulación de la opinión pública. En 2000, el influyente intelectual parisino de origen búlgaro Tzvetan Todorov dijo que la aparición del totalitarismo, y su culminación en un largo conflicto con la democracia, fue el acontecimiento más importante del siglo xx[1].

Las trayectorias de los experimentos italianos, alemán y soviético afectaron profundamente no solo a la conformación de nuestro mundo, sino también nuestra comprensión de

nosotros mismos, nuestra idea de lo que puede llegar a ocurrir. Las imágenes de dichos regímenes nos perturban aún hoy particularmente por la violencia, el terror y el genocidio que ocasionaron. Pero también eran abiertamente la antítesis de los procedimientos y los valores liberales, a saber, el individualismo, la libertad, el pluralismo, la democracia representativa y la distinción entre lo público y lo privado.

Seguimos esforzándonos por comprender qué provocó estas tres desviaciones de lo que parece ser la norma política. El concepto de totalitarismo ha proporcionado una manera de caracterizar, y posiblemente de explicar, los rasgos más perturbadores de los tres regímenes y lo que los diferencia de otros, en particular de las democracias liberales. Así pues, no es sorprendente que el término haya llegado a tener connotaciones abrumadoramente negativas de violencia, dominación y opresión. Además, estos tres regímenes iniciales terminaron todos en fracaso e incluso en desastre, final que parece sugerir el profundo error inherente al modo de acción totalitario.

Sin embargo, en su momento, la naturaleza negativa del totalitarismo no era tan obvia. Pese a ser un término creado por sus opositores para denotar abuso, en la década de 1920 los fascistas italianos no tardaron en adoptarlo para caracterizar la revolución que ellos proclamaban estar realizando. Además, la utilidad del término, así como lo deseable de la dirección en que parecía apuntar, eran básicos en las discusiones entre quienes buscaban una innovación política, sobre todo en las derechas antes de la Segunda Guerra Mundial. Hacia la década de los treinta, esta discusión trascendió con mucho las fronteras europeas para incluir, por ejemplo, a Turquía, Argentina y Japón. En su condición de ser una de las nuevas posibilidades disponibles, el totalitarismo atraía por doquier a algunos, pero en otros provocaba rechazo y confusión. ¿Qué veían en él sus partidarios?

En particular tras el giro estalinista en la Unión Soviética, a comienzos de los años treinta, y el advenimiento del régimen de Hitler en Alemania, en 1933, el término «totalitarismo» fue adoptado por observadores extranjeros que procuraban dar

sentido a los tres nuevos regímenes, lo que contribuyó decisivamente a nuestra comprensión de los mismos. Ante todo, parecía una manera de caracterizar lo que en ellos había de novedoso. Llamarlos totalitarios implicaba sugerir que, aunque su hostilidad hacia la democracia liberal les hacía tener en común elementos con anteriores sistemas de gobierno autoritarios, dictatoriales y policiales, era imposible entenderlos de acuerdo con esas categorías preexistentes. Entre los factores que, combinados, convertían a estos regímenes en formas de gobierno sin precedentes se hallaban la movilización masiva, la expansión de la soberanía del Estado, el monopolio del partido único y el giro a una activa ingeniería poblacional. El Estado –el Partido– podía intervenir en cualquier terreno, desde el sistema de educación hasta la economía.

En 1954, el politólogo Karl Deutsch resumía así el consenso a este respecto:

> El totalitarismo implica de modo característico la máxima movilización de los esfuerzos y los recursos de la población *[sic]* bajo su gobierno. «En una democracia –según un conocido chiste– todo lo que no está prohibido, está permitido; en un régimen autoritario, todo lo que no está permitido, está prohibido; y en el totalitarismo, todo lo que no está prohibido es compulsivo». El ciudadano de un Estado totalitario o de una cultura totalitaria no dispone de tiempo ni de posesiones que pueda llamar verdaderamente suyas[2].

No obstante tratarse de una formulación evidentemente hiperbólica, sugiere bastante bien lo que diferencia el totalitarismo de una democracia liberal, por un lado, y por otro, del autoritarismo. De los tres sistemas, la democracia liberal aprecia sobre todas las cosas la libertad individual, incluida la libertad para participar en la vida pública. El autoritarismo, más preocupado por mantener la sociedad bajo control, limita la participación política, pero permite el ejercicio de la libertad dentro de un marco estrecho. El totalitarismo da un paso más y niega por completo la libertad individual, aunque no simplemente para llevar al máximo el control, sino también para movilizar a la población. Esta es la razón por la cual no queda espacio para la privacidad y ni

siquiera para el tiempo libre. De ahí la insistencia en la coacción. Pero ¿por qué busca esa movilización total por encima de todo?

El alcance del totalitarismo

Aunque la idea de totalitarismo surgió en respuesta a una época particular de experimentos políticos –la de ambas guerras mundiales en Europa–, también se aplicó de modo más general a una variedad de regímenes políticos, movimientos, aspiraciones y visiones de futuro e incluso a fenómenos ajenos a lo político. Este abanico de usos ha planteado problemas relativos al alcance cronológico, geográfico y temático de fenómenos que pudieran considerarse auténticamente totalitarios.

Si bien la Segunda Guerra Mundial puso fin al régimen italiano y al alemán, el experimento comunista siguió vivo en la Unión Soviética, que al quedar entre los grandes vencedores de la Segunda Guerra Mundial, vio enormemente realzados su prestigio y su poder. El final de la década de los cuarenta fue testigo de la expansión del comunismo por los Estados satélites de Europa central y oriental, así como, aunque no al mismo tiempo, del advenimiento de la Guerra Fría. A pesar de una tímida liberalización en el bloque soviético tras la muerte de Stalin en 1953, el totalitarismo siguió vigente en todo el sistema soviético hasta su derrumbe entre 1989 y 1991.

Mientras, en 1949 los comunistas, liderados por Mao Zedong[3], tomaron el poder en China y, aunque de manera irregular, el régimen posterior siguió una dirección ampliamente marcada por el totalitarismo hasta la muerte de Mao en 1976. Con posterioridad, sus sucesores dieron marcha atrás respecto a los supuestos excesos totalitarios de la era de Mao. Pero aunque el sistema político chino presentó entonces un cariz menos abiertamente totalitario, mantuvo una significativa continuidad respecto del período de Mao y, por cierto, ningún acercamiento a la democracia pluripartidista. Entretanto, otros regímenes comunistas vieron la luz, particularmente en Corea del Norte, Cuba, Camboya y

Vietnam, todos ellos con rasgos ampliamente totalitarios. Sin embargo, cada uno siguió su propia trayectoria y, al igual que China después de Mao, en algunos de ellos el impulso totalitario pareció disiparse.

Precisamente cuando el totalitarismo parecía extinguirse en el mundo comunista, el extremismo islamista pasó a ocupar el centro del escenario por primera vez en 1979 con la revolución que dio origen a la República Islámica de Irán. Este régimen fue tildado de totalitario, y el mismo calificativo se empleó para caracterizar otros movimientos y regímenes islamistas, sobre todo el autodenominado Estado Islámico de Irak y Siria (EIIS, también conocido como ISIS por sus siglas en inglés), que se estableció en 2013, y que nos sirve para caracterizar el conjunto de la ideología política radical que algunos llaman «islamismo» y distinguirla de la religión islámica o islam.

Además, hay observadores que ven un retorno al totalitarismo en la reciente evolución de China bajo Xi Jinping o incluso en Rusia bajo Vladimir Putin. Y si agregamos el abuso potencial de las nuevas tecnologías, que consideraremos más adelante, no hay duda de que, al menos como interrogante que vale la pena formularse, la cuestión del totalitarismo mantiene en la actualidad toda su vigencia.

La cuestión del alcance cronológico también apunta a los siglos previos al empleo del término. Ciertos estudiosos del totalitarismo moderno han encontrado paralelismos e incluso continuidades con los movimientos milenaristas religiosos premodernos. Otros han visto los orígenes, al menos del ala izquierda del totalitarismo, en el gran torbellino de la Revolución francesa. ¿Es intrínsecamente anacrónico el empleo del concepto totalitarismo para caracterizar fenómenos anteriores? El disenso continuará entre observadores razonables, pero en general se ha entendido por totalitarismo un fenómeno específicamente moderno que presupone al menos una experiencia sin relación con el liberalismo laico y la democracia parlamentaria, y que requiere tecnologías modernas de movilización y adoctrinamiento.

Precisamente en tanto que moderno, el totalitarismo ha sido concebido en general como un fenómeno específicamente

secular. Pero esto parecería dejar de lado el milenarismo anterior y cuestionar cualquier asociación del extremismo político islámico con el totalitarismo. Sin embargo, aun quienes conciben este extremismo como totalitario, discrepan acerca de la naturaleza de la relación entre el extremismo moderno y la tradición islámica. El extremismo puede ser específicamente moderno e incluso laico, con independencia del nexo que proclamara tener con la tradición religiosa.

En términos del alcance geográfico del totalitarismo, hace mucho que se discute acerca de su aplicabilidad a movimientos o regímenes ajenos a la Unión Soviética, Italia y Alemania en tiempos de las dos guerras mundiales. Esto incluye varios regímenes en Europa, que van de España y Portugal a Polonia y Rumanía. Aunque la mayoría de los especialistas no considera totalitaria la España de Franco, tanto los periodistas como el público general emplean esa etiqueta de modo habitual. Lo mismo ocurre con otros regímenes fuera de Europa, como el Japón imperial y la Turquía kemalista. Hemos visto que el concepto de totalitarismo formó parte de la discusión política en ambos países durante la década de 1930, pero está mucho menos claro que pueda aplicarse a la práctica real de esos regímenes.

Comoquiera que se lo describa, lo cierto es que el totalitarismo se ha extendido por el planeta entero. Tras la huella de la Revolución rusa y la fundación de la Tercera Internacional Comunista (Comintern) bajo el dominio de Rusia en 1919, tanto en Europa como fuera de Europa se fundaron partidos comunistas bajo el paraguas del Comintern. Entre ellos se hallaba el Partido Comunista Chino, creado en 1921. Adoptaron el término «comunista» para distinguirse así de los partidos socialistas de la anterior Segunda Internacional y se comprometieron a seguir el modelo comunista bajo la tutela de Rusia (que en 1922 se convirtió en Unión Soviética). Al adoptar la disciplina y el control centralizados, podría decirse que la dirección comunista era totalitaria, mientras que la corriente principal de la orientación socialista no lo era.

La idea de totalitarismo también se empleó para caracterizar tendencias incluso en el marco de las democracias liberales. A

veces, tanto los analistas de derechas como los de izquierdas han afirmado percibir un potencial perturbadoramente totalitario inherente a la propia modernidad laica. La izquierda señala la dependencia moderna de la razón instrumental y el empleo del conocimiento al servicio del poder y la dominación. Los analistas de la derecha libertaria han seguido a menudo una línea paralela, en la medida en que lamentan la expansión aparentemente incesante del Estado moderno, que asume cada vez más poderes y responsabilidades, posiblemente a expensas de la libertad individual.

Desde cualquiera de estas dos posiciones, el potencial totalitario podría considerarse agravado por nuevos métodos de vigilancia gubernamental mediante los medios de comunicación social e internet, o mediante la manipulación social a través de la ingeniería genética. Pero ¿es el concepto de totalitarismo –entretejido como estuvo, y en cierta medida sigue estándolo, con los tiempos del fascismo y del estalinismo– lo suficientemente flexible como para esclarecer estos fenómenos contemporáneos o, dada precisamente la carga que debe precisamente a tal asociación, más bien nos aleja de ello?

No debemos olvidar, por supuesto, que inevitablemente nuestros conceptos clave evolucionan o incluso «se enriquecen» con la experiencia histórica, como resulta evidente en la trayectoria de otros conceptos decisivos de la teoría política (revolución, libertad y soberanía…). El estudio de ejemplos más recientes podría agregarse a lo que entendemos por totalitarismo o pensamos cuando nos referimos a él. Sin embargo, pese a no tener una extensión predeterminada, esos conceptos pueden perder poder analítico en la medida en que se amplíen para abarcar un número cada mayor de casos. Por tanto, ¿en qué medida las nuevas experiencias pueden enriquecer el concepto de totalitarismo?

Completamente aparte de la cuestión de la flexibilidad, una tendencia al empleo descuidado del concepto, derivada de la excesiva familiaridad con el mismo, ha amenazado con debilitarlo. Incluso en el discurso académico, muchas veces se emplea de una manera muy poco crítica, mientras que en el

lenguaje general suele oscilar entre la dilución y la fantasía desorbitada de la ciencia ficción. En un documental televisivo sobre Evelyn Cameron, pionera fotógrafa inglesa que a finales de los años noventa del siglo xix se estableció en el remoto este de Montana, un experto británico en fotografía le atribuía una «sensibilidad cuasi totalitaria para la imagen»[4]. A los cineastas, en particular, se los ha acusado a veces de buscar el control «total» con el fin de manipular al público. Pero ¿eso es totalitarismo? Es indudable que la trivialidad de semejante empleo del término diluye excesivamente la calificación.

Más plausible es la manera en que, en una novela reciente, aplica Anna Burns la idea de totalitarismo para caracterizar la tensión, la opresión y el riguroso control del medio durante las recientes luchas sectarias en Irlanda del Norte[5]. Todos los aspectos de la vida quedaron intensamente politizados, sin escapatoria. Pero aunque su narrador transmita de modo memorable la asfixiante sensación de opresión, Burns también amplía abusivamente del concepto, porque no hay allí totalitarismo en la intención ni en el sistema, sino simplemente la atmósfera resultante de la propia lucha sectaria.

Masha Gessen, periodista norteamericana con bagaje en el conocimiento del mundo soviético que goza de gran reputación, emplea «totalitarismo» de modo más convencional para caracterizar un régimen político a gran escala en el subtítulo de su reciente libro *The Future is History: How Totalitarianism Reclaimed Russia*. Sin embargo, invoca el concepto de un modo trivial, irreflexivo, aparentemente porque los términos autoritarismo, autocracia o dictadura no habrían tenido la misma acidez crítica[6]. En cambio, muestra escasa sensibilidad al hecho de que la mayoría de los observadores considere la Rusia de Putin como autoritaria. Pero también es posible que ese consenso refleje una concepción limitada del totalitarismo y que Gessen, a pesar de su lenguaje poco riguroso, no esté desencaminada. Volveremos a este tema en el capítulo 5, cuando abordemos la Rusia de Putin.

Razones para dudar del concepto

Si bien la voz «totalitarismo» se sigue utilizando de modo muy general, ciertos observadores han llegado a pensar que más bien confunde que ilumina. En los años setenta del siglo xx estaba muy extendida la idea de que la acusación de totalitarismo se había convertido en una mera herramienta propagandística de la Guerra Fría para desacreditar a la Unión Soviética al parangonarla con la Alemania nazi. Este interés disminuyó con el hundimiento del bloque soviético, pero no ha desaparecido del todo.

En todo caso, esta objeción basada en la Guerra Fría conduce a una cuestión más general, relativa a la legitimidad de agrupar fascismo y comunismo como ejemplos de totalitarismo, cuando parecen ser radicalmente diferentes, incluso opuestos, tanto por su origen como por su ideología y su propósito inicial. Además, los comunistas eliminaron la mayor parte de las formas de propiedad privada, mientras que los fascistas no lo hicieron. Ambos regímenes fascistas, y en particular el italiano, mantuvieron su compromiso con las élites e instituciones preexistentes, mientras que los soviéticos acabaron con el antiguo régimen de modo mucho más sistemático. Aun cuando el concepto de totalitarismo pudiera explicar determinados rasgos comunes, la reunión del régimen comunista y el fascista bajo una misma categoría podría dar la impresión de que se están pasando por alto demasiadas cosas.

En un importante volumen coeditado que lleva el provocativo título de *Beyond Totalitarianism: Stalinism and Nazism Compared,* Michael Geyer y Sheila Fitzpatrick no objetan el concepto sobre la base de su valor político, sino que más bien lamentan que su aplicación indistinta al caso nazi y al soviético haya derivado en un énfasis excesivo sobre las características comunes, a expensas de diferencias más profundas, como las que, sostienen estos autores, presenta en el mencionado volumen su innovadora investigación, realizada al margen del prisma del totalitarismo[7]. Con una actitud muy semejante, en la introducción a un libro que trata de la Rusia soviética y la Alemania nazi como historias entrecruzadas, Michael David-Fox dice que a partir de 1997 «muchos estudiosos han comenzado a buscar nuevas maneras de enfocar

uno y otro campo, desafiando o trascendiendo las antiguas comparaciones inspiradas en la teoría del totalitarismo»[8]. Al igual que Geyer y Fitzpatrick, David-Fox da por supuesto que, aun cuando el enfoque basado en el totalitarismo haya sido útil en otro momento, hoy es preciso abandonarlo si lo que se pretende es desarrollar nuevos puntos de vista.

Es indudable que el empleo del concepto de totalitarismo reflejaba ocasionalmente la hostilidad contra la Unión Soviética en la Guerra Fría, pero la resistencia a utilizarlo por quienes veían con relativa simpatía el experimento soviético también reflejaba las presiones de la Guerra Fría. En cualquier caso, la posibilidad de un mal uso no mina por sí misma el concepto, ni como herramienta analítica y comparativa, ni como modo de caracterizar las aspiraciones y la dinámica en acción. En otras palabras, el hecho de que haya servido a los fines de la Guerra Fría no significa que fuera esa su principal finalidad, ni que estuviera presente en todos los casos.

He observado que las dudas acerca de la equiparación de fascismo y comunismo van más a fondo. Pocos negarían la existencia real de *una cierta* combinación de semejanzas y diferencias, pero quienes objetan esta asociación pueden no hacer justicia a la dinámica del mundo real que acerca entre sí a los regímenes específicos del fascismo y del comunismo más de lo que una consideración abstracta podría reconocer.

La diferencia en las aspiraciones motivacionales no excluye tales rasgos compartidos, sobre todo a la luz de la ruptura leninista respecto del marxismo ortodoxo y la ruptura estalinista desde el interior del leninismo. Una vez que la Unión Soviética comenzó a perseguir el «socialismo en un solo país», sus puntos de apoyo marxistas, que habrían parecido específicos para diferenciarlos del fascismo, se volvieron más débiles aún, convirtiéndose incluso en míticos. Seguía siendo cierto que los soviéticos habían hecho una revolución anticapitalista y los fascistas no, pero unos y otros adoptaron como alternativa al capitalismo de libre mercado una misma orientación estatista, que bien podría llamarse totalitaria.

Los fascistas habían llegado a la conclusión de que el problema no residía en el capitalismo o en la propiedad

privada, sino en la cultura liberal en general, que parecía responsable de lo más objetable del capitalismo. Un cambio en la cultura política daría lugar a una relación cualitativamente superior entre la esfera política y la económica, aun con la permanencia de los principales aspectos de la propiedad privada. La Unión Soviética, por su parte, llegó a la conclusión de que el socialismo en un solo país requería una industrialización intensiva sobre la base de la colectivización forzosa de la agricultura, proceso en gran parte dirigido desde arriba. Dejando de lado que la quiebra se produjera con Lenin o con Stalin, lo cierto es que el régimen soviético terminó mostrando suficientes características comunes con los regímenes fascistas como para no solo compararlo con ellos, sino para que incluso resultara útil considerarlos conjuntamente como diferentes ejemplos de totalitarismo. Sin embargo, es preciso destacar que, aunque el totalitarismo corta transversalmente el eje izquierda-derecha, no lo sustituye, pues respecto de determinadas cuestiones sigue siendo esencial.

Al mismo tiempo, debemos plantearnos si se produjo una persistencia de las élites y de las instituciones ya presentes en el sistema anterior, ya que pudieron ser objeto de coopción e incluso de ser captadas en relaciones sinérgicas con los verdaderos fascistas, de modo que resultara engañoso suponer que un lado tenía que ser el vencedor y el otro el perdedor, y que las élites conservadoras marginaran a los auténticos fascistas. Incluso en este terreno, sería demasiado fácil exagerar las diferencias entre el régimen fascista y el soviético.

Una segunda objeción tiene que ver con la imagen de totalitarismo que ha terminado por imponerse y que tiene su fundamento en un «modelo estructural» que persigue la «dominación total» desde arriba como objetivo, ya sea para servir al poder por el poder mismo, ya en persecución de una fanática visión ideológica. Aun cuando siga vivo en nuestra imaginación, este modelo ha sido ampliamente rechazado por los especialistas en la medida en que la investigación demostró lo caóticos, confusos y, en última instancia, descontrolados que fueron en la práctica los regímenes supuestamente totalitarios. Fue así como algunos han considerado inadecuado el concepto

de totalitarismo, incluso para aplicarlo a la Alemania de Hitler y la Rusia de Stalin. En un estudio muy elogiado que se publicó en 2004 sobre estos dos regímenes, Richard Overy consideraba que el concepto de totalitarismo es casi un chiste, una «fantasía de política ficción» que presupone «la dominación por el miedo a tiranos psicópatas» que ejercen «un poder total, ilimitado»[9]. El análisis de estos regímenes sobre la base de este concepto de totalitarismo parece condenado a despistarnos.

La breve defensa de esta objeción consiste en preguntar quién dice que el control total fuera lo más importante. E incluso cuando por alguna razón eso formara parte de su objetivo, el totalitarismo podría muy bien entenderse como una aspiración, una tendencia, sin implicar una plena realización. ¿Sería posible reformular la categoría como un nuevo modo de acción colectiva que demostraría, en la práctica, llevar implícita una particular tendencia a salirse del control?

Una tercera objeción se refiere al empleo de «totalitarismo» como principio diferenciador, sobre todo para distinguir con legitimidad los regímenes fascistas de otros ejemplos de dictaduras autoritarias de derecha, como la España de Franco y el Portugal de Salazar. Recientemente, muchas autoridades en la materia han dado explícita o implícitamente por supuesto este objetivo. Pero los estudiosos más implicados en casos ajenos a Alemania e Italia han acusado a la dicotomía totalitarismo-autoritarismo de tender a exagerar las diferencias y hacer demasiado nítidas las distinciones en el mundo real. Además, oscurece la relación interactiva de los regímenes fascistas y los que, si bien no completamente fascistas, tienen avidez por aprender de los éxitos de aquellos. Por tanto, no se los podría entender como simplemente conservadores, tradicionalistas y autoritarios. El problema reside en que el totalitarismo parece implicar un enfoque dicotómico de «o bien/o bien», lo que oscurece las relaciones dinámicas de la época, y por eso fracasa en la explicación de la novedad de estos movimientos y regímenes.

Pero si bien la dicotomía totalitarismo-autoritarismo lleva ya mucho tiempo superada, el totalitarismo, adecuadamente

matizado, aún puede servir como categoría diferenciadora. Esto implica simplemente debilitar la dicotomía, hacerla menos excluyente. Se mantiene el argumento según el cual si una formación política cualquiera no aspiraba al totalitarismo ni apuntaba en esa dirección, no era fascismo.

En resumen, aunque estas objeciones nos obligan a matizar nuestro pensamiento, no prueban que el concepto de totalitarismo haya perdido utilidad, ni que fuera erróneo desde el primer momento. Sin embargo, es cierto que en general ha quedado en una situación algo anómala. Mientras que algunos lo consideran superado, otros continúan empleándolo, aunque a veces irreflexivamente. Tal como hoy se aplica, tanto en el ámbito académico como fuera de él, podría llegar a convertirse en una mera fórmula que pone en peligro su comprensión, de modo que, hasta cierto punto, la reacción contra dicha fórmula ha sido saludable. Pero hay quienes la rehúsan por motivos que parecen simplemente tendenciosos o muy cortos de miras. Si mantenemos una mente más abierta, advertiremos que una renovada noción de totalitarismo puede interpretar mejor nuevas investigaciones, como la que dirigieron Geyer, Fitzpatrick y David-Fox, en la que se profundiza nuestra comprensión de los tres regímenes iniciales, a la vez que se esclarecen fenómenos más recientes.

Sea como fuere, hemos de concebir el totalitarismo simplemente como una aspiración y una orientación, y no como un sistema susceptible de ser alguna vez realizado por completo. Si el concepto de totalitarismo se hace adecuadamente flexible, no admite la delimitación de ninguna definición formal ni ningún cotejo. Nosotros disponemos ya de una concepción operativa que implica la intervención estatista y la movilización total, y encontraremos rasgos adicionales que indiquen un nuevo modo de acción colectiva, como se verá en el capítulo 3.

La posibilidad de aprender de la experiencia

Durante décadas, los fracasos de los anteriores experimentos totalitarios alimentaron la confianza en la superioridad de la

democracia liberal y el concomitante supuesto de que el totalitarismo jamás podría repetirse en la cultura dominante en Occidente. Pero en el inestable mundo del siglo xxi estamos menos dispuestos a adherirnos de modo tan complaciente al triunfalismo liberal. Es evidente que en la actualidad hay quienes rechazan en bloque el conjunto de valores y procedimientos liberales y, sobre esa base, dan su apoyo a movimientos, a nuestro juicio, inquietantes. En la medida en que intentemos impedir cualquier resurgimiento del totalitarismo en Occidente, puede sernos de gran utilidad una mejor comprensión de los fenómenos del pasado a los que se ha calificado de totalitarios. El meollo de la cuestión está en saber cuál es el modo más fructífero de hacerlo. ¿Qué concepción del totalitarismo ayudaría más al cumplimiento de este objetivo?

En 1967, el conocido intelectual norteamericano Irving Howe afirmaba que ninguno de los teóricos del totalitarismo podía explicarnos la «finalidad última» de los nazis o de los estalinistas. Howe dudaba de que, hoy en día, se pudiera dar respuesta a tales cuestiones, y sugería que tal vez no se tratara de auténticos problemas:

> Un movimiento en el cual el terror y la irracionalidad tienen un papel tan importante, podría terminar por carecer de cualquier propósito más allá del terror y la irracionalidad; la búsqueda de un fin último que pudiera relacionarse significativamente con su actividad inmediata podría ser una falacia racionalista[10].

En otras palabras, nosotros damos por supuesto que tuvo que haber habido una razón y podríamos llegar a sentirnos tentados de inventarla.

Es útil que se nos recuerde esta posible falacia, pero Howe, debido a la firmeza con que se apoyó en el terror y la irracionalidad, fue incurriendo en esencialismo y pensamiento teleológico y cayendo en diversas trampas, a las que nos referiremos en capítulos posteriores. Por tanto, renunció con excesiva rapidez a la posibilidad de comprensión histórica. La solución consiste simplemente en tratar con mayor profundidad nuestros temas e investigar más a fondo en la

historia que los conecta con nosotros. En este marco, podemos comprender mejor los orígenes, la responsabilidad, el honor de las víctimas y servir al valioso objetivo de «nunca más».

---

1 Tzvetan Todorov, *Hope and Memory,* Londres, Atlantic, 2003, p. 2 [ed. esp., *Memoria del mal, tentación del bien. Indagación sobre el siglo* xx, trad. Manuel Serrat, Barcelona, Península, 2002].

2 Karl W. Deutsch, «Cracks in the Monolith: Possibilities and Patterns of Disintegration in Totalitarian Systems», en Carl J. Friedrich, comp., *Totalitarianism,* Cambridge, Harvard University Press, 1954, p. 309.

3 Mao Zedong es la transliteración moderna que reemplazó a la forma previa Mao Tse-tung, que será, por tanto, la que se encuentre en obras de publicación anterior a esta modificación.

4 *Evelyn Cameron: Pictures from a Worthy Life,* Montana PBS, Missoula, University of Montana, 2005.

5 Anna Burns, *Milkman: A Novel,* Minneapolis, Graywolf Press, 2018, pp. 25, 120 y 172.

6 Masha Gessen, *The Future is History: How Totalitarianism Reclaimed Russia,* Nueva York, Riverhead, 2017.

7 Michael Geyer y Sheila Fitzpatrick, comps., *Beyond Totalitarianism: Stalinism and Nazism Compared,* Cambridge, Cambridge University Press, 2009.

8 Michael David-Fox, Introducción a Michael David-Fox, Peter Holquist y Alexander M. Martin, comps., *Fascination and Enmity: Russia and Germany as Entangled Histories, 1914-1945,* Pittsburgh, University of Pittsburgh Press, 2012, p. 3.

9 Richard Overy, *The Dictators: Hitler's Germany and Stalin's Russia,* Nueva York, Norton, 2004, pp. xxvii, 73.

10 Irving Howe, *Politics and the Novel,* Nueva York, Meridian, 1987 [1967], pp. 249-250.

Masha Gessen, periodista norteamericana con bagaje en el conocimiento del mundo soviético que goza de gran reputación, emplea «totalitarismo» de modo más convencional para caracterizar un régimen político a gran escala en el subtítulo de su reciente libro *The Future is History: How*

Totalitarianism Reclaimed Russia. Sin embargo, invoca el concepto de un modo trivial, irreflexivo, aparentemente porque los términos autoritarismo, autocracia o dictadura no habrían tenido la misma acidez crítica[6]. En cambio, muestra escasa sensibilidad al hecho de que la mayoría de los observadores considere la Rusia de Putin como autoritaria. Pero también es posible que ese consenso refleje una concepción limitada del totalitarismo y que Gessen, a pesar de su lenguaje poco riguroso, no esté desencaminada. Volveremos a este tema en el capítulo 5, cuando abordemos la Rusia de Putin.

Irving Howe, *Politics and the Novel,* Nueva York, Meridian, 1987 [1967], pp. 249-250.

Richard Overy, *The Dictators: Hitler's Germany and Stalin's Russia,* Nueva York, Norton, 2004, pp. xxvii, 73.

Michael David-Fox, Introducción a Michael David-Fox, Peter Holquist y Alexander M. Martin, comps., *Fascination and Enmity: Russia and Germany as Entangled Histories, 1914-1945,* Pittsburgh, University of Pittsburgh Press, 2012, p. 3.

Michael Geyer y Sheila Fitzpatrick, comps., *Beyond Totalitarianism: Stalinism and Nazism Compared,* Cambridge, Cambridge University Press, 2009.

Masha Gessen, *The Future is History: How Totalitarianism Reclaimed Russia,* Nueva York, Riverhead, 2017.

Anna Burns, *Milkman: A Novel,* Minneapolis, Graywolf Press, 2018, pp. 25, 120 y 172.

Evelyn Cameron: Pictures from a Worthy Life, Montana PBS, Missoula, University of Montana, 2005.

Mao Zedong es la transliteración moderna que reemplazó a la forma previa Mao Tse-tung, que será, por tanto, la que se encuentre en obras de publicación anterior a esta modificación.

Karl W. Deutsch, «Cracks in the Monolith: Possibilities and Patterns of Disintegration in Totalitarian Systems», en Carl J. Friedrich, comp., *Totalitarianism,* Cambridge, Harvard University Press, 1954, p. 309.

Tzvetan Todorov, *Hope and Memory,* Londres, Atlantic, 2003, p. 2 [ed. esp., *Memoria del mal, tentación del bien. Indagación sobre el siglo* xx, trad. Manuel Serrat, Barcelona, Península, 2002].

No es difícil explicar por qué deberían preocuparnos los fenómenos políticos que con mayor frecuencia se etiquetan como totalitarismo, comenzando por los tres grandes experimentos que surgieron en Europa tras la huella de la Primera Guerra Mundial: el régimen fascista en Italia, el nazi en Alemania y el comunista en la Unión Soviética, en particular tal como se conformó bajo Iósif Stalin en los años treinta del siglo xx. No solo se trataba de algo nuevo, sino que carecía prácticamente de antecedentes, aun cuando, mirando hacia atrás, se pudiera ver un anticipo en la «movilización total» durante la Primera Guerra Mundial, que suponía la coordinación gubernamental de la economía y la manipulación de la opinión pública. En 2000, el influyente intelectual parisino de origen búlgaro Tzvetan Todorov dijo que la aparición del totalitarismo, y su culminación en un largo conflicto con la democracia, fue el acontecimiento más importante del siglo xx[1].

> El totalitarismo implica de modo característico la máxima movilización de los esfuerzos y los recursos de la población *[sic]* bajo su gobierno. «En una democracia –según un conocido chiste– todo lo que no está prohibido, está permitido; en un régimen autoritario, todo lo que no está permitido, está prohibido; y en el totalitarismo, todo lo que no está prohibido es compulsivo». El ciudadano de un Estado totalitario o de una cultura totalitaria no dispone de tiempo ni de posesiones que pueda llamar verdaderamente suyas[2].

Más plausible es la manera en que, en una novela reciente, aplica Anna Burns la idea de totalitarismo para caracterizar la tensión, la opresión y el riguroso control del medio durante las recientes luchas sectarias en Irlanda del Norte[5]. Todos los aspectos de la vida quedaron intensamente politizados, sin escapatoria. Pero aunque su narrador transmita de modo memorable la asfixiante sensación de opresión, Burns también amplía abusivamente del concepto, porque no hay allí totalitarismo en la intención ni en el sistema, sino simplemente la atmósfera resultante de la propia lucha sectaria.

En un importante volumen coeditado que lleva el provocativo título de *Beyond Totalitarianism: Stalinism and Nazism Compared,* Michael Geyer y Sheila Fitzpatrick no

objetan el concepto sobre la base de su valor político, sino que más bien lamentan que su aplicación indistinta al caso nazi y al soviético haya derivado en un énfasis excesivo sobre las características comunes, a expensas de diferencias más profundas, como las que, sostienen estos autores, presenta en el mencionado volumen su innovadora investigación, realizada al margen del prisma del totalitarismo[7]. Con una actitud muy semejante, en la introducción a un libro que trata de la Rusia soviética y la Alemania nazi como historias entrecruzadas, Michael David-Fox dice que a partir de 1997 «muchos estudiosos han comenzado a buscar nuevas maneras de enfocar uno y otro campo, desafiando o trascendiendo las antiguas comparaciones inspiradas en la teoría del totalitarismo»[8]. Al igual que Geyer y Fitzpatrick, David-Fox da por supuesto que, aun cuando el enfoque basado en el totalitarismo haya sido útil en otro momento, hoy es preciso abandonarlo si lo que se pretende es desarrollar nuevos puntos de vista.
10

Completamente aparte de la cuestión de la flexibilidad, una tendencia al empleo descuidado del concepto, derivada de la excesiva familiaridad con el mismo, ha amenazado con debilitarlo. Incluso en el discurso académico, muchas veces se emplea de una manera muy poco crítica, mientras que en el lenguaje general suele oscilar entre la dilución y la fantasía desorbitada de la ciencia ficción. En un documental televisivo sobre Evelyn Cameron, pionera fotógrafa inglesa que a finales de los años noventa del siglo xix se estableció en el remoto este de Montana, un experto británico en fotografía le atribuía una «sensibilidad cuasi totalitaria para la imagen»[4]. A los cineastas, en particular, se los ha acusado a veces de buscar el control «total» con el fin de manipular al público. Pero ¿eso es totalitarismo? Es indudable que la trivialidad de semejante empleo del término diluye excesivamente la calificación.

Una segunda objeción tiene que ver con la imagen de totalitarismo que ha terminado por imponerse y que tiene su fundamento en un «modelo estructural» que persigue la «dominación total» desde arriba como objetivo, ya sea para servir al poder por el poder mismo, ya en persecución de una

fanática visión ideológica. Aun cuando siga vivo en nuestra imaginación, este modelo ha sido ampliamente rechazado por los especialistas en la medida en que la investigación demostró lo caóticos, confusos y, en última instancia, descontrolados que fueron en la práctica los regímenes supuestamente totalitarios. Fue así como algunos han considerado inadecuado el concepto de totalitarismo, incluso para aplicarlo a la Alemania de Hitler y la Rusia de Stalin. En un estudio muy elogiado que se publicó en 2004 sobre estos dos regímenes, Richard Overy consideraba que el concepto de totalitarismo es casi un chiste, una «fantasía de política ficción» que presupone «la dominación por el miedo a tiranos psicópatas» que ejercen «un poder total, ilimitado»9. El análisis de estos regímenes sobre la base de este concepto de totalitarismo parece condenado a despistarnos.

En un importante volumen coeditado que lleva el provocativo título de *Beyond Totalitarianism: Stalinism and Nazism Compared,* Michael Geyer y Sheila Fitzpatrick no objetan el concepto sobre la base de su valor político, sino que más bien lamentan que su aplicación indistinta al caso nazi y al soviético haya derivado en un énfasis excesivo sobre las características comunes, a expensas de diferencias más profundas, como las que, sostienen estos autores, presenta en el mencionado volumen su innovadora investigación, realizada al margen del prisma del totalitarismo7. Con una actitud muy semejante, en la introducción a un libro que trata de la Rusia soviética y la Alemania nazi como historias entrecruzadas, Michael David-Fox dice que a partir de 1997 «muchos estudiosos han comenzado a buscar nuevas maneras de enfocar uno y otro campo, desafiando o trascendiendo las antiguas comparaciones inspiradas en la teoría del totalitarismo»8. Al igual que Geyer y Fitzpatrick, David-Fox da por supuesto que, aun cuando el enfoque basado en el totalitarismo haya sido útil en otro momento, hoy es preciso abandonarlo si lo que se pretende es desarrollar nuevos puntos de vista.

Mientras, en 1949 los comunistas, liderados por Mao Zedong3, tomaron el poder en China y, aunque de manera irregular, el régimen posterior siguió una dirección ampliamente marcada por el totalitarismo hasta la muerte de

Mao en 1976. Con posterioridad, sus sucesores dieron marcha atrás respecto a los supuestos excesos totalitarios de la era de Mao. Pero aunque el sistema político chino presentó entonces un cariz menos abiertamente totalitario, mantuvo una significativa continuidad respecto del período de Mao y, por cierto, ningún acercamiento a la democracia pluripartidista. Entretanto, otros regímenes comunistas vieron la luz, particularmente en Corea del Norte, Cuba, Camboya y Vietnam, todos ellos con rasgos ampliamente totalitarios. Sin embargo, cada uno siguió su propia trayectoria y, al igual que China después de Mao, en algunos de ellos el impulso totalitario pareció disiparse.

2. La historia de un concepto

Ya sabemos que el concepto de totalitarismo hizo su aparición en un contexto específico. No era algo que estuviera simplemente «allí», listo para ser aplicado y que nos permitiera discernir si esto o aquello era o no totalitario. Pero para entender cómo ha llegado hasta nosotros y cuál ha sido su significado a lo largo del camino, necesitamos tener una idea de su historia. Hoy, un conjunto de respetados observadores, desde Federico Finchelstein a Peter Baehr y Richard Shorten, pese a ciertas evidentes diferencias generales de carácter cultural, han dado por supuesta una concepción dominante. Pero a veces esta concepción dominante impide la comprensión e incluso el cuestionamiento y la posibilidad de poder imaginarnos algo nuevo sobre el término, en especial debido a ciertas trampas en las que es posible caer, en particular las del reduccionismo, el pensamiento teleológico, el esencialismo y el moralismo. La exposición detallada de estas trampas a lo largo de la trayectoria del concepto, junto con el examen del modo en que nos despistan, nos ayudarán a remodelar la idea de totalitarismo.

Así lo entendieron sus contemporáneos desde dentro

Ante todo necesitamos tener cierta idea de lo que el término significó para quienes se vieron afectados por los nuevos experimentos políticos previos a la Segunda Guerra Mundial, antes de que sus connotaciones se hicieran tan profundamente negativas. Los soviéticos ignoraron ampliamente este término, pero en cambio fue prominente, aunque discutido, entre los fascistas y los interesados por el fascismo desde la derecha. Entre sus principales propulsores se hallaba el italiano Giovanni Gentile, filósofo ya prestigioso antes de unirse al fascismo en 1923, quien poco después proclamaría que el totalitarismo era clave para la autocomprensión del fascismo. El pensamiento de Gentile es difícil de aprehender y fácil de caricaturizar, por cierto. Pero Abbott Gleason, especialista en

la Unión Soviética, en su valiosa investigación sobre los diversos empleos del término «totalitarismo», afirma que la concepción del Estado totalitario del italiano es «extraordinaria» y «profética», para concluir que Gentile «merece ser considerado el primer filósofo del totalitarismo»[1]. Sin embargo, es evidente la excesiva ligereza con que el propio Gleason asimila el pensamiento de Gentile, por un lado, al «hegelianismo de derecha» y, por otro lado, a «las visiones demoníacas de Orwell»[2].

Gentile tenía cierto respeto por Marx, pero llegó a la conclusión de que lo que el mundo secular moderno necesitaba no era una revolución socioeconómica contra el capitalismo, sino una revolución cultural-política en dos dimensiones que se reforzaran mutuamente. Por un lado, era más completo si integraba el sistema educativo para ordenar y centrar la capacidad ética humana, de manera que todos los individuos participaran del sentido de responsabilidad en el futuro. Por otro lado, había que expandir el alcance del Estado para comenzar a modelar el mundo con mayor coherencia y sistematicidad. Con la invitación a una mayor participación constante y directa –incluso con su exigencia–, la expansión de la acción colectiva ordenaría y orientaría la capacidad ética de los seres humanos[3].

Gentile especificaba un nuevo modo de acción colectiva mediante lo que llamaba explícitamente «Estado ético totalitario», expresión que a primera vista, sin duda, resulta contradictoria. En términos sencillos, a medida que aumenta nuestro sentido de responsabilidad, necesitamos ampliar nuestra capacidad de acción con el fin de dar forma al mundo cambiante. Al concentrar el poder en el Estado y extenderlo, enaltecemos la libertad de la acción colectiva. En realidad, la libertad exige que el poder del Estado sea potencialmente ilimitado, totalitario. De esta manera, la construcción de un Estado totalitario no limita nuestra libertad, como necesariamente parecería ocurrir desde una perspectiva liberal, sino que nos habilita para ejercerla de modo más extenso, efectivo y responsable.

En este sentido, el Estado totalitario no se opone a la

libertad de individuos diferenciados, como tendemos a considerar. Por el contrario, valora la individualidad y presupone cualquier cosa menos la uniformidad inerte. Cada individuo es una valiosa fuente de capacidad ética, capacidad que debe ser cultivada y respetada en el seno del Estado ético totalitario. Aunque nuestros respectivos compromisos difieran, hemos de tener vidas de pleno compromiso público, de total responsabilidad. Todos, y de manera permanente, han de estar implicados. No queda espacio para el retiro contemplativo, el cultivo de sí mismo o la mera alienación. En el próximo capítulo nos ocuparemos del lugar que la visión de Gentile ocupó en la práctica concreta de la Italia fascista.

Sorprende que a mediados de los años treinta los nazis alemanes invocaran a Gentile con la idea de que el totalitarismo era inadecuado para su propio régimen, aunque sí lo consideraban aplicable en la Italia fascista. Se discutía, en primer lugar, en qué medida el énfasis en el Estado, incluso en el nuevo Estado *totalitario,* significaba intrínsecamente primar los procedimientos fijos y el derecho codificado, es decir, el tenerlo todo por escrito. En segundo lugar, se discutía si esa primacía resultaba coherente con la necesaria forma de acción colectiva en lo que parecía un impredecible mundo nuevo de final abierto. Incluso en el interior de cada régimen, estas cuestiones provocaban tensión y debate. Mientras que Camilo Pellizzi, que acentuaba la provisionalidad y la apertura, describía las leyes como simples jeroglíficos en la arena, Alfredo Rocco, ministro de Justicia de Mussolini, insistía en la importancia de la codificación y la predictibilidad de la ley, aun cuando eso extendiera indefinidamente el alcance de la influencia estatal.

El racionalismo jurídico de Rocco, en particular, se oponía diametralmente a la concepción nazi de la ley sobre la base de la raza, la sangre, el *Volk* (‘pueblo’) y la voluntad del Führer. El convencimiento que profesaban los nazis acerca de la necesidad de la acción los llevó a oponer resistencia a primar la codificación de la ley, por amplio que fuera su alcance. La acción exigía flexibilidad, incluso la posibilidad de improvisación en la respuesta. En ese sentido, el nazismo se

alejó más radicalmente de las ideas tradicionales, pero eso no autoriza a concluir, en simples términos dualistas, que el nazismo fuera totalitario y el fascismo italiano meramente tradicionalista o autoritario. Por cierto, que codificar el derecho era menos «dinámico» de lo que los nazis tenían en mente, pero igualmente totalitaria podría considerarse la ampliación del ámbito del derecho codificado a todo. El quid de la cuestión radica en el alcance total, no en el modo de concebir el dinamismo.

Uno de los principales participantes alemanes en este debate fue Carl Schmitt, destacado jurista en su país ya antes de que Hitler asumiera el poder en 1933. Aunque su posición en los debates se apartó de la corriente principal del nazismo, por lo que quedó aislado en el seno del régimen, en las últimas décadas ha atraído notablemente el interés de los estudiosos.

Schmitt dio la bienvenida al nazismo en su condición de antídoto contra la expansión, a su juicio caótica y excesivamente pluralista, del Estado alemán durante la República de Weimar. Desde este punto de vista, la coordinación desde arriba –*Gleichschaltung*–, que distinguió la primera etapa de la revolución nazi, podía entenderse como la bienvenida a la restauración de la soberanía y la autoridad del Estado. Pero según había revelado la respuesta a la crisis de Weimar en la política moderna, la renovación nazi debía ir más allá. En su *Staat, Bewegung, Volk* (‘Estado, movimiento, pueblo’), de 1933, Schmitt ofrecía lo que llamaba «nueva síntexis», la cual apuntaba más allá del dualismo liberal de Estado y sociedad, y mostraba de qué manera el Estado podía abarcar el contenido social ampliado. Con ello pensaba hacer justicia al mismo tiempo a la novedad y a la superioridad del nazismo. El Estado ya no era una esfera de leyes fijas que determinaba el elemento político, sino que pasaba a estar determinado por este, es decir, por el movimiento y su liderazgo[4].

Pero Schmitt dio muestras de una sintomática ambigüedad a la hora de relacionar la restauración con la novedad, lo estático con lo dinámico, la sociedad con la política y el Estado. En gran medida, continuaba describiendo el papel

convencional del Estado como guardián del orden en su condición de árbitro en los conflictos y de mediador entre las fuerzas sociales en disputa. En el congreso del Partido Nazi de septiembre de 1934, su idea conservadora de que el pueblo necesitaba una dirección, provocó protestas y fue rechazada. Desde la perspectiva nazi, el pueblo, encabezado por el movimiento, era el agente[5]. Aunque, hasta cierto punto, Schmitt se había alejado de los tradicionalistas conservadores, su pensamiento seguía siendo demasiado convencional y estático para captar por qué los nazis insistían en que el «movimiento», en tanto oposición a un nuevo Estado, era el vehículo del esencial dinamismo moderno.

Para los nazis, pues, lo importante no era simplemente imponer orden en una sociedad nueva y más exigente, sino que, a la luz de las tendencias caóticas de Weimar, era necesaria una nueva disciplina. Pero esa disciplina servía al objetivo más profundo de convertir la sociedad –el pueblo– en un instrumento dinámico para la acción en marcha. En términos comparativos, la concepción de Schmitt se quedaba en el «pretotalitarismo», puesto que, según ella, la respuesta moral individual alimentaba el antagonismo sociopolítico, y la política se limitaba a armonizar las fuerzas en conflicto, que es lo contrario de movilizar, cultivar y canalizar las energías sociales con fines colectivos dinámicos. De esta manera, los nazis acusaban a Schmitt de ser un neohegeliano que postulaba la primacía del Estado en oposición al *Volk*.

Más allá de Italia y Alemania, a veces quienes buscaban alternativas sistemáticas a la democracia liberal o al autoritarismo conservador afirmaron adoptar el totalitarismo, aunque, para ellos, su significado fuera a menudo confuso, sujeto a un pensamiento dominado por el deseo. En realidad, hasta cierto punto el totalitarismo no fue más que un eslogan de moda o un mito.

En una entrevista realizada en 1938, antes de su victoria en la Guerra Civil española, el general Francisco Franco, líder nacionalista rebelde, declaró que su nuevo Estado se estructuraría como los regímenes totalitarios –Italia y Alemania, por ejemplo–, pero con características

específicamente españolas. En 1944, muchos seguidores del régimen de Franco lo percibían como totalitario, pero no siempre con aprobación. Había quienes clamaban por el fin del totalitarismo y el restablecimiento de la monarquía católica tradicionalista. Incluso los que estaban a favor de una dictadura autoritaria antidemocrática podían considerar negativo el totalitarismo.

En toda Europa y fuera de ella, había quienes pensaban que para caracterizar sus propias innovaciones era más apropiado el concepto de totalitarismo que el de fascismo, aunque la relación entre ambos nunca estuvo clara. En Grecia, los partidarios del nuevo régimen del general Ioannis Metaxás, a finales de los años treinta del siglo pasado, evitaron el empleo del adjetivo «fascista» y optaron por el de «totalitario», más ambiguo. Sin embargo, el propio Metaxás decía explícitamente que «totalitarismo» significaba precisamente que su régimen, en tanto innovador, tenía cosas en común no solo con los dos regímenes fascistas, sino también con el soviético en su condición de posdemocrático[6].

Como concepto crítico y analítico

En particular tras el giro estalinista de la Unión Soviética en los años treinta y el advenimiento del régimen nazi en Alemania en 1933, el término totalitarismo comenzó a ser empleado por críticos que desde el exterior intentaban una cabal comprensión de los nuevos fenómenos políticos. Naturalmente, algunos continuaron aceptando como fundamental el eje convencional izquierda-derecha, pero otros pensaban que estos experimentos podían y debían ser tratados conjuntamente como algo nuevo, sin antecedentes, que trascendía la división entre izquierda y derecha. De ahí el recurso al término «totalitarismo». Y con el totalitarismo fascista y el soviético como opciones aparentemente vivas, sus adversarios se tomaron verdaderamente en serio el desafío del totalitarismo. Podríamos referirnos a un conjunto de figuras, pero permítasenos centrarnos en dos: Peter Drucker y James Burnham, que confiaban por igual en la preservación de la

democracia, aun cuando en vísperas de la Segunda Guerra Mundial el resultado distaba mucho de ser claro.

Nacido en Austria, Drucker se abrió camino en Estados Unidos, donde finalmente llegó a ser un renombrado consultor empresarial. En 1939 publicó *The End of Economic Man: The Origins of Totalitarianism,* libro de gran pasión y mucha especulación poco rigurosa, pero que también contenía indudables intuiciones que, una vez eliminados los regímenes fascistas, tendieron a diluirse.

Tal como Drucker veía las cosas, el «hombre económico» había tocado a su fin con el fracaso de la sociedad capitalista liberal, que no logró instaurar, por medio de la economía, la libertad y la igualdad, las cuales, gracias al cristianismo, habían llegado a parecer cualidades esenciales del mundo occidental. Este fracaso abrió el camino a los experimentos totalitarios del fascismo y el comunismo. Es indudable que Drucker se apresuró demasiado en tal afirmación, pues en sus primeros años el comunismo soviético se había basado precisamente en una concepción económica de la sociedad. Pero con todas las anomalías resultantes de su impulso a la industrialización intensiva, la creencia en que a través del socialismo marxista sería posible acceder a la libertad y la igualdad se derrumbó, y a finales de los años treinta la Unión Soviética terminó siendo algo fundamentalmente similar a Alemania e Italia. Eran igualmente totalitarias[7].

Para Drucker, por tanto, el totalitarismo fue la alternativa a la frustración provocada por la incapacidad, tanto del capitalismo como del socialismo, de satisfacer la promesa de libertad e igualdad. Pero era más que una mera manipulación desde arriba. Drucker sugirió una mayor reciprocidad entre líderes y liderados, y la auténtica intención de resolver la crisis por parte de los líderes.

De esto se desprende que «la característica verdaderamente básica del totalitarismo en Italia y Alemania, aunque la menos comentada, es el intento de sustituir las satisfacciones, recompensas y consideraciones no económicas por otras de naturaleza económica, como base de la posición jerárquica, función y estatus individual en la sociedad industrial»[8]. En esto

consistió el milagro social del fascismo, que hizo posible la preservación de un sistema de producción industrial necesariamente creador de desigualdad. Con ese fin necesitaba las nuevas organizaciones para la juventud, las mujeres y el ocio que durante mucho tiempo se asociaron al totalitarismo. Para Drucker, las organizaciones recreativas eran la pieza más importante, pues ofrecían beneficios no económicos, como conciertos y vacaciones, a la vez que promovían un cierto grado de igualdad social para compensar la persistencia de la desigualdad económica. Pero en tanto triste sustituto de la igualdad real, esta igualdad social solo podía aliviar el problema, nunca resolverlo[9].

Drucker observó con perspicacia que la organización totalitaria, con aparentes señales de superioridad sobre la corriente principal del liberalismo, se convertía en su propia justificación. Pero si bien era efectiva hasta cierto punto, esta organización demostró llevar en su seno la ineficiencia de incontables conflictos entre autoridades, lo que creaba un vacío que solo llenaba la supuesta infalibilidad del líder y originaba una tendencia al descontrol[10]. En resumen, el totalitarismo no era una solución viable a la crisis, pero implícitamente podía constituir una tentación reincidente hasta que se diera con una solución más viable.

Poco después de la aparición del libro de Drucker, James Burnham, teórico norteamericano de la política, publicó en 1941 un estudio más influyente aún, titulado *The Managerial Revolution: What is Happening in the World*. A diferencia de Drucker, Burnham no se interesaba por ninguna supuesta crisis espiritual, sino por el incesante impulso moderno a la eficiencia económica. El capitalismo de libre mercado había sido reemplazado por el «gerencialismo», lo que implicaba la creación de grandes corporaciones, así como la coordinación y la planificación económicas. Para Burnham, esta revolución gerencial era básica para la modernidad y, habida cuenta de sus características esenciales, era fácil que tendiera al totalitarismo.

Sin embargo, Burnham llegó a la conclusión de que determinados rasgos del gerencialismo favorecían el resultado

democrático, que él prefería. Por ejemplo, en los sistemas totalitarios, incluida la Unión Soviética, era difícil realizar lecturas rigurosas de las actitudes públicas necesarias para una planificación centralizada. Burnham prevenía contra el exceso de optimismo, porque otros aspectos de la revolución gerencial tendían a recortar aspectos esenciales de la democracia, como la independencia económica de los grupos políticos de la oposición. De esta manera, el gerencialismo alimentaba una tendencia al monopolio del partido único[11].

Burnham inserta sobre la marcha algunas agudas observaciones acerca del régimen soviético, el alemán y el italiano, que, dado el afán común de coordinar prácticamente todos los aspectos de la vida, considera abiertamente y por igual totalitarios. Y la empresa, insiste, solo pudo acceder a la modernidad gracias a la tecnología moderna, en particular en comunicaciones y transporte, necesaria para coordinar tantas cosas y con tanta perfección[12].

En busca de raíces históricas profundas

Más o menos al mismo tiempo que Drucker y Burnham, un buen número de estudiosos comenzaba a buscar antecedentes intelectuales de los recientes e inquietantes fenómenos políticos. Karl Popper (1902-1994), de origen austríaco, que habría de convertirse en uno de los filósofos de la ciencia más influyentes del siglo, publicó *La sociedad abierta y sus enemigos* en 1945 en dos volúmenes, aunque lo había escrito entre 1938 y 1943. En la introducción a una edición posterior, Popper sostenía que lo que hoy denominamos totalitarismo pertenece a una tradición tan antigua como nuestra civilización misma[13]. Y en el primer volumen, como es bien conocido, rastrea su huella hasta la filosofía griega y sobre todo hasta Platón, si bien lo que llama «la pleamar de la profecía», que solo se alcanzó en el siglo xix con Hegel y Marx, es tema del segundo volumen[14]. Su interés por los antecedente intelectuales no se proponía sugerir influencias, sino explicar una orientación o modo de pensamiento recurrente.

Popper bautizó al enemigo con la etiqueta de «historicismo»,

empleando el ya problemático término de un modo personal, con el sentido de búsqueda de leyes capaces de predecir el desarrollo histórico. Los griegos, dada su dificultad para explicar el cambio, buscaron leyes inmutables que, suponían, debían gobernar el cambio. En ausencia de tales leyes, el mundo les parecía caprichoso y caótico. En tiempos recientes, la misma mentalidad básica había conducido a algunos a imaginar una raza o clase elegida, siempre sobre la base de una presunta ley del desarrollo humano. En términos generales, las variaciones en el historicismo se presentan como respuestas a períodos de turbulencia revolucionaria que dan lugar a una desconcertante sensación de que nada es estable[15]. Entre otras cosas, el historicismo se oponía a los métodos críticos y racionales de la ciencia, que garantizaban la gradualidad del cambio, en oposición a las modalidades utópicas de la ingeniería social[16].

Mientras que Hegel y Marx conservan su lugar preeminente en los debates sobre los antecedentes intelectuales, la manera en que Popper involucra a los griegos y a Platón cuenta con escasos defensores. No cabe duda de que Platón, preocupado por los requisitos de un buen orden en la sociedad, estaba a favor de algo así como una autocracia de los sabios, pero la modalidad de control que él concebía no guarda parecido alguno con el totalitarismo moderno[17]. Por otra parte, el pensamiento de Popper en *La sociedad abierta* llegó a parecer demasiado dicotómico, ahistórico y teleológico. En esencia, solo aceptaba dos orientaciones, la abierta y la cerrada. El momento más propicio para el giro a una sociedad cerrada es el de agitación, pero la tendencia es ahistórica. Sabemos qué era el totalitarismo –la sociedad cerrada–, y si nos preguntamos qué lo favorecería y por qué, no encontramos más que un limitado abanico de respuestas, la fundamental de las cuales es la intolerancia a la ambigüedad, que culmina en una cierta tendencia a la utopía. El esquema en conjunto ha resultado demasiado estrecho.

En *Los orígenes de la democracia totalitaria,* cuya primera edición data de 1952, Jacob Talmon, estudioso israelí de origen polaco, halló las fuentes del totalitarismo mucho más

cerca del presente que Popper, pero no tanto como Burnham. Para Talmon, la dictadura totalitaria era hija de la Ilustración, el lado más oscuro de la era democrática moderna. Ambas corrientes surgieron una junto a la otra en el siglo xviii. Del lado totalitario fueron fundamentales Jean-Jacques Rousseau y los jacobinos, quienes dieron origen a una tradición radical que se prolongó hasta el siglo xx. Desde entonces han estado vigentes las tensiones entre la corriente totalitaria y la democrática liberal; para Talmon, este conflicto era el problema más importante de su tiempo[18].

Sin embargo, también reconocía otra bifurcación dentro del propio totalitarismo, el de la izquierda y el de la derecha. A la derecha le interesaba una entidad colectiva –ya fuese el Estado, la nación o la raza–, mientras que la izquierda se preocupaba por los individuos. Además, la izquierda postulaba valores humanos universales sobre la base de la razón, valores que la derecha negaba. Y mientras que la izquierda creía que la humanidad era perfectible, para la derecha la humanidad era débil y corrupta. En su búsqueda de los orígenes del totalitarismo, Talmon solo se ocupó de la izquierda[19].

Para lo que a Talmon le interesaba, lo más importante era el contraste entre democracia totalitaria y democracia liberal. La primera combinaba el mesianismo político, que postulaba un armonioso orden preestablecido de las cosas, con una versión extrema del racionalismo del siglo xviii, que sugería que en una sociedad adecuadamente integrada se podía esperar un comportamiento uniformemente racional[20]. Pero los totalitarios tenían problemas para reconciliar este Estado con la libertad de los individuos reales. La auténtica libertad, sostenían, debe coincidir con la virtud y la razón, de modo que no haya que tratar a las personas como son, sino como se piensa que deberían de ser. En tanto *no* lo sean, es decir, en tanto no sean libres y virtuosas, se las puede ignorar y someter a coerción. En condiciones adecuadas, no habría conflicto entre espontaneidad y deber ni entre libertad y virtud, por lo cual la necesidad de coerción desaparecería.

Cuando, en el mundo real, la libertad y la virtud entraban ocasionalmente en conflicto, la democracia liberal evitaba la

coerción, consideraba los sistemas políticos como estrategias pragmáticas y se decantaba por el método de ensayo y error. Pero la corriente totalitaria no se detenía allí. Mientras que para el totalitarismo, la política lo abarca todo, la democracia liberal afirma la existencia de esferas de acción personales e incluso colectivas al margen de la política[21].

Aunque desde un punto de vista completamente distinto, el diagnóstico de Talmon convergía con el de Popper en la sugerencia de la incapacidad de los totalitarios para abordar la apertura, el cambio y la incertidumbre en la historia. Tanto el uno como el otro insistían en que debemos aceptar la inevitabilidad del conflicto y actuar por ensayo y error. Y Talmon, al igual que Popper, dejaba implícito que la fuente última del totalitarismo era una tendencia psicológica permanente que en particular asomó al primer plano con las frecuentes perturbaciones de la época moderna. Talmon despreciaba esta orientación:

> Es imposible que la vida humana advenga a un estado de reposo. Este reposo imaginario no es más que otro nombre de la seguridad que ofrece la prisión, y la aspiración a ella sería, en cierto sentido, una expresión de cobardía y de indolencia, de incapacidad para afrontar el hecho de que la vida es una crisis perpetua de solución imposible[22].

A esas alturas encontramos un primer ejemplo de simplificación reduccionista al hacer del impulso democrático totalitario una patológica tendencia psicológica que requiere cura. Desde este punto de vista, no hay duda de que el surgimiento del totalitarismo llevaba implícito un estrato histórico específico, pero la clave para su comprensión es la incapacidad de ciertas personas, a la luz de propensiones psicológicas ahistóricas, para gestionar el pluralismo y la apertura liberales, sin duda saludables, que también fueron posibles gracias al mundo moderno.

Hemos hecho ya referencia a los paralelismos que Talmon encontraba entre la democracia totalitaria y los tempranos movimientos milenaristas. El intento más influyente por mostrar esos paralelismos fue el de Norman Cohn, que culminó en 1961 con la edición de *The Pursuit of the Millennium*. En esa

obra no solo afirmaba explícitamente paralelismos entre el primitivo milenarismo cristiano y el moderno totalitarismo, sino una literal continuidad [23].

Decir que los primitivos movimientos mesiánicos inspiraron los totalitarismos posteriores no pretende afirmar que ellos mismos fueran ejemplos de totalitarismo, pero Cohn se acerca mucho a ello. Los milenarismos primitivos, sostenía, produjeron

> un grupo social de índole especial, un verdadero prototipo de partido totalitario moderno; en efecto, se trataba de un grupo de dinamismo incansable y de extremada rigidez que, obsesionado por la fantasía apocalíptica y plenamente convencido de su infalibilidad, se consideró infinitamente por encima del resto de la humanidad y no reconocía ninguna otra afirmación al margen de su supuesta misión[24].

Como es evidente, Cohn no compartía el énfasis de Burnham en el papel decisivo de la tecnología moderna en el totalitarismo. Tal como lo veía Cohn, lo que hacía únicos al experimento soviético y al nazi, sobre todo en sus primeros años, era precisamente su milenarismo, que confería a los conflictos un significado trascendente. Ambos se inspiraban en fantasías arcaicas, en la antigua sabiduría apocalíptica popular. Cada individuo se consideraba el protagonista de un drama escatológico final, en el que el pueblo elegido destruiría a los agentes de corrupción –ya fueran los judíos o la opulenta burguesía–, con la consecuente renovación del mundo y el fin de la historia. Además, Cohn consideraba a Marx explícitamente milenarista, así que la erupción del milenarismo en la Rusia bolchevique no era un mero atavismo ruso[25].

Pero ¿por qué ese milenarismo se hizo más poderoso en el siglo xx que en el Medievo? En ambos períodos, argumentaba Cohn, el milenarismo ofrecía una promesa a los «desarraigados y desesperados en una sociedad en la que las normas y las relaciones tradicionales estaban en desintegración»[26]. Apelaba a las poblaciones excedentarias, marginales, privadas del sostén material y emocional que proporcionan los grupos sociales tradicionales[27].

Cohn tiene aún hoy cierta resonancia, pero la mayoría ha

juzgado sobredimensionada su explicación. Richard Shorten criticó a Cohn en 2012 lo que llamó su pretensión poco rigurosa de derivación y continuidad históricas[28]. Antes, también Talmon, aun reconociendo un paralelismo entre los movimientos mesiánicos primitivos y determinados movimientos modernos, había señalado una diferencia esencial. Los primeros, puesto que eran religiosos, presentaban explosiones esporádicas que tendían a romper con la sociedad. Los últimos, en tanto políticos, se proponían gobernar la sociedad en su conjunto y, en consecuencia, eran más auténticamente totalitarios[29].

Aun cuando sigue en pie un no desdeñable desacuerdo acerca del grado en que el utopismo impregna las raíces del totalitarismo moderno, es probable que Cohn exagere el elemento mesiánico del totalitarismo. Además, al prestar atención al desarraigo y la desesperación, también él adoptó una estrategia reduccionista, común en la época en que escribía, pero que hoy despierta recelos. Podría servir para caracterizar el sector específicamente milenarista, pero es demasiado limitada para explicar el totalitarismo moderno en su conjunto.

La distopía de George Orwell

Mientras, George Orwell, cuyo nombre originario era Eric Blair, publicó en 1949 su famosa novela distópica *1984*. Ya conocido como ensayista innovador y partidario de causas progresistas, Orwell había publicado en 1946 *Rebelión en la granja,* con muy buena acogida. Era una transparente alegoría que se burlaba de las consecuencias antiigualitarias del comunismo soviético hasta ese momento, consecuencias que parecían desmentir radicalmente la retórica del régimen. El argumento de *1984* se inspiraba de modo más evidente aún en la Unión Soviética de Stalin, pero Orwell también tenía en mente la Alemania nazi. Hace mucho tiempo que esta novela se considera la descripción del totalitarismo en general, no simplemente el estalinismo ni el comunismo.

En el momento en que escribió el libro, Orwell se hallaba

doblemente involucrado en la promoción de una forma democrática de socialismo. En primer lugar, cuando la Unión Soviética era difamada en Gran Bretaña y en otros lugares a comienzos de la Guerra Fría, sus simpatizantes salieron en su defensa. Pero para Orwell, estos se apresuraban demasiado en hacer la vista gorda ante los abusos totalitarios de la URSS. Con *1984* se proponía poner al público directamente ante este aspecto negativo y, en consecuencia, crear apoyo para una forma alternativa y democrática de socialismo. En segundo lugar, deseaba socavar la conclusión de James Burnham en *The Managerial Revolution,* según la cual el comunismo soviético era una vía posible y plausible a través de la cual la revolución gerencial podía hacerse efectiva[30].

En nuestros días, el retrato orwelliano es en parte tan conocido que se ha convertido casi en un cliché. El Gran Hermano, evidentemente inspirado en Stalin, es el punto central de un sistema dominado por el Partido, aunque en la novela nunca aparece y pudiera incluso no existir realmente. En todo caso, «el Gran Hermano te vigila», y posiblemente los encargados de hacerlo vigilaban literalmente a todo el mundo durante todo el tiempo a través de pantallas bidimensionales de televisión. La vigilancia universal y la policía del pensamiento, encargadas de erradicar el «crimental» –delito de pensamiento–, eran esenciales para el sistema. Las personas a las que se consideraba sospechosas simplemente desaparecían, siempre por la noche, se negaba su existencia anterior y luego se las olvidaba.

Lo positivo, por así decir, se basaba en una reforma radical del lenguaje, aunque gradual, con el fin de dar a luz una «neolengua», en la cual se eliminaban palabras para reducir el campo del pensamiento y hacer imposible la aparición de «crimentales». Pero si bien esta neolengua es radicalmente simplificadora, conlleva la complejidad del «doblepensar», estrategia que consiste en superar nuestra propia memoria e incluso en pensar ideas contradictorias simultáneamente, pero sin percatarnos de lo que estamos haciendo. El «doblepensar» era sobre todo típico de los líderes e importante para ellos, pues hacía posibles al mismo tiempo el fanatismo y la

desconfianza[31].

En un ensayo escrito en 1946, Orwell observaba que la mentira es connatural al totalitarismo y no, como a veces se ha dicho, un recurso temporal. La casta gobernante totalitaria tiene que considerarse infalible y, en consecuencia, inventar la historia para disimular sus errores:

> En realidad, el totalitarismo necesita la continua alteración del pasado y, a largo plazo, probablemente requiera la incredulidad en la propia existencia de la verdad objetiva[32].

El conocido novelista Thomas Pynchon encontró en *1984* «el final más oscuro que se pueda imaginar», porque quienes ejercen el poder demuestran ser capaces de penetrar en la cabeza de los protagonistas principales, Winston y Julia, de una manera tal que a Julia le había parecido imposible. Con su convicción en la inexpugnabilidad de los sentimientos, se había aferrado a la diferencia entre la mera confesión y la auténtica traición interior[33]. Pero, de hecho, Winston y Julia se ven arrastrados a traicionarse mutuamente. Además, se nos puede hacer creer cualquier cosa, incluso, si fuera necesario, que 2 + 2 = 5, en la medida en que el sistema pueda explotar los traumas particulares de cada uno de nosotros en la «Habitación 101». Finalmente, Winston se quiebra por completo:

> Todo estaba muy bien, la lucha había terminado. Había triunfado sobre sí mismo. Amaba al Gran Hermano[34].

Pero ¿qué persigue el sistema, cuál es su motivación, su finalidad? En la novela no hay crítica a la ideología totalitaria ni al marxismo residual; no se trata de una cuestión de fanatismo ideológico, sino de algo más cínico y siniestro. El propósito subyacente, de acuerdo con O'Brien, el portavoz más autorizado al que tenemos acceso, es el mantenimiento del poder por el poder mismo, simplemente. De ahí la necesidad de guerra permanente, no de victoria; la finalidad de la guerra es mantener intacta la estructura de la sociedad[35].

Pero la reducción al banal impulso del poder, del control absoluto, de la constante vigilancia y el miedo no nos dice prácticamente nada acerca de los orígenes, los objetivos o el

funcionamiento real de la Unión Soviética ni de ningún otro régimen totalitario. Ninguno de los tres regímenes clásicos presentó en su desarrollo semejanzas significativas respecto de la visión orwelliana. Orwell pasó completamente por alto la tendencia totalitaria a escapar del control, a atascarse e incluso a extinguirse. Sin embargo, pese a todo su engañoso artificio, *1984* contribuyó a fijar un estereotipo de lo que el totalitarismo contiene como presagio. En 1967 Irving Howe llegó a la conclusión de que Orwell «nos ha legado la visión más gráfica del totalitarismo que jamás se haya escrito[36].

La influencia continuada de Hannah Arendt

La primera edición de *Los orígenes del totalitarismo,* de Hanna Arendt, data de 1951, apenas un poco antes de *Los orígenes de la democracia totalitaria,* de Talmon, pero en 1958 Arendt dio a la luz una segunda edición aumentada, que es la forma en que el libro se ha perpetuado[37]. Es en verdad la obra sobre el totalitarismo que más influencia ha ejercido de cuantas se han escrito, a tal punto que constituye la referencia clásica obligada sobre el tema. Arendt fue una judía con formación filosófica y de fascinante personalidad. Forzada a abandonar Europa en 1941, marchó a Estados Unidos. Aunque su libro no era en absoluto un relato personal, su apasionamiento y su determinación por llegar al fondo del nazismo y el totalitarismo le confirieron un atractivo dramatismo.

Lo mismo que a Popper y a Talmon, a Arendt le interesaban los orígenes profundos del totalitarismo, pero su foco de atención era muy distinto, pues trataba de estudiar las condiciones que hicieron posibles las desviaciones totalitarias del siglo xx. Para ella no se trataba de buscar remotos antecedentes intelectuales, como para Popper y, en menor medida, para Talmon, ni fuentes de inspiración, como un poco después pensaría Cohn. Sin embargo, Arendt encontró algo más profundo que la crisis inmediata de la Primera Guerra Mundial, la inestabilidad política y la Gran Depresión. Aunque de una manera muy diferente que para Talmon, también para ella se hallaban en juego los fundamentos de la tradición

política de Occidente a partir de la Ilustración.

Arendt veía en el totalitarismo un gran acontecimiento de carácter único, sin precedentes, imposible de entender sin un profundo examen histórico. Para comprender la génesis de algo tan radicalmente nuevo, consideró esencial evitar la definición y la clasificación partiendo de las ciencias sociales, que, a su juicio, tendían a buscar una explicación en términos de algo anterior ya conocido, lo cual desviaba necesariamente la indagación histórica de los aspectos más novedosos e inquietantes del totalitarismo[38]. Muy pronto el libro fue objeto de controversia. Los críticos lo consideraron especulativo y defendían un enfoque empírico más prudente.

En cierto sentido, Arendt accedió al problema del totalitarismo desde dos puntos de vista distintos. Por un lado, trató de identificar los cambios socioeconómicos, políticos y culturales a largo plazo que habían alterado el marco de referencia y creado las condiciones para que los totalitarios se propusieran hacer lo que efectivamente llevaron a cabo. Por otro lado, se preguntó por la motivación de semejante intento.

En cuanto a lo primero, Arendt trató de seguir los acontecimientos entre la Ilustración y al advenimiento de los regímenes totalitarios. Esto no tiene nada que ver con el síndrome Talmon, que implicaba una orientación totalitaria que nació y se desarrolló en el seno de la Ilustración. Tal como Arendt lo veía, para cristalizar, había necesitado más de un siglo y una considerable experiencia en relación con la política democrática moderna. Además, en oposición a Popper y a Talmon, reconocía implícitamente que en la democracia parlamentaria habían aflorado graves problemas desde su instauración misma, y que, por tanto, era plausible su crítica, del mismo modo que la búsqueda de una alternativa.

Arendt señalaba elementos que cualquier explicación convincente de los orígenes del totalitarismo debía incluir: el lugar de los intereses y los derechos, el alcance de la virtud política, la cambiante relación entre la esfera económica y la política, la generación y la expansión del poder, y el nuevo sentido de la historia que Arendt tenía en mente al acentuar el «movimiento» y el dinamismo[39]. Pero ¿cómo llegaron todos

estos elementos a coincidir y cómo interactuaron con las aspiraciones totalitarias?

En el transcurso del siglo xix, pensaba Arendt, el Estado-nación evolucionó de un modo específico debido a una combinación de particularismo –la persecución de estrictos intereses económicos– e imperialismo. El beneficio previo de virtud cívica, una de las herencias de la Ilustración, quedaba marginado a medida que el Estado se desintegraba en el terreno de confrontación de intereses socioeconómicos particulares, choque solo superficialmente enmascarado por la política de partidos. Precisamente en la medida en que la degeneración en particularismo social comprometía la función del Estado en tanto esfera estable de derecho, la expansión más allá del Estado-nación afectaba a grupos otrora marginados de la ciudadanía, a los derechos y a las protecciones legales. El debilitamiento del derecho estable y de los derechos humanos despejó el camino para que más tarde los totalitarios operaran fuera de control, buscaran el poder total e incluso comenzaran a ejercerlo.

Mientras, las clases tradicionales se desintegraban y la sociedad se convertía en una masa indiferenciada: la sociedad de masas. En una sociedad de masas, a diferencia de una sociedad de clases, se puede aspirar a movilizar y manipular a la gente individuo por individuo, como autómatas. Pero ¿por qué tendría alguien interés en hacer tal cosa? Por un lado, no era necesario para el beneficio capitalista, y por otro, Arendt insistía explícitamente en que lo fundamental no era el poder por el poder mismo.

Arendt presentaba la dominación absoluta como un medio para poner en práctica y confirmar una ideología previa, el marxismo en el caso de la Unión Soviética y el darwinismo social en el caso de la Alemania nazi[40]. La común adopción de una ideología totalitaria, determinista, era básica para la convergencia del régimen nazi y el soviético, pero Arendt llamaba la atención sobre una importante diferencia. En efecto, para crear un gobierno totalitario,

> Stalin tuvo antes que crear artificialmente esa sociedad atomizada que la Alemania nazi encontró ya preparada por las circunstancias

históricas[41].

En todo caso, como pensaba Arendt, ninguna de las dos ideologías era realista, pues su aspiración a la explicación total era incompatible con la libertad y la creatividad humanas, que hacen de la historia algo impredecible. Debido a esta incoherencia, los totalitarios se ven forzados a violentar la realidad para satisfacer sus ideologías esencialmente ficticias. La práctica totalitaria, con toda su agresividad, «solo» tiene lugar «por motivos ideológicos, para dar coherencia al mundo, para demostrar que sus respectivas visiones habían sido correctas»[42]. De esta manera los totalitarios habían llegado a la conclusión, aunque no de manera explícita, de que no podían quedarse simplemente cruzados de brazos y dejar que la historia o la naturaleza siguieran su curso, ni aplicar la ideología simplemente como si fuera una agenda. En palabras de la propia Arendt, esas ideologías eran importantes, pero ni por asomo suficientes para determinar los modos de acción que se adoptaron.

Es conocida su afirmación de que los campos de concentración y de trabajos forzados nazis y soviéticos desvelaban la dinámica subyacente del totalitarismo. En el escenario ultramundano de esos campos, los totalitarios procuraban reducir los seres humanos creativos a autómatas predecibles, marionetas, meros reflejos condicionados y, en consecuencia, crear el mundo predecible que sus respectivas ideologías tenían en mente. Únicamente en ese escenario, en el que era posible realmente manipular la personalidad humana, los totalitarios podían conseguir el dominio absoluto al que aspiraban[43].

Fuera de los campos de concentración, los totalitarios se aproximaban a ese control y esa predictibilidad manteniendo a la gente en movimiento. Ese movimiento perpetuo, ese dinamismo, requería del terror para atomizar la sociedad y, en consecuencia, permitir que los gobernantes asumieran el papel de la historia o la naturaleza, sin interferencia de la espontaneidad, la libertad y la creatividad humanas. Pero, en última instancia, ese dinamismo era autodestructivo[44].

Peter Baehr sostiene que, al erigir los campos de

concentración en arquetipos, Arendt fue quien mejor captó la pesadilla del totalitarismo, su naturaleza surrealista y su ruptura con los patrones normales, comprendidos los crímenes normales[45]. Pero casi de inmediato Arendt atrajo la atención de ciertos críticos perspicaces. El famoso sociólogo norteamericano David Riesman negó la supuesta afirmación de Arendt de que el totalitarismo había actuado de forma coherente desde el primer momento. Arendt no había hecho justicia a sus improvisaciones, a su necesidad de responder a las circunstancias, omitió el alcance de la resistencia interna y terminó exagerando la efectividad de la dominación absoluta en los campos, incluso la posibilidad de tal efectividad[46]. Raymond Aron, el influyente pensador social francés, cuestionó la implicación de Arendt según la cual en un régimen totalitario todo el mundo es realmente infeliz y sostenía que, dada su convicción acerca de la locura y el absurdo del totalitarismo, había despreciado los valores y los fines de los actores. Así, la colectivización soviética de la agricultura, por ejemplo, no era absurda, sino una búsqueda plausible de mayor producción[47].

Para explicar las motivaciones de los totalitarismos, Arendt se aferró a la ideología, pero no tuvo explícitamente en cuenta por qué alguien abrazaría esa ideología totalitaria, que de manera poco realista postulaba por encima de todo la predictibilidad y negaba la creatividad. Solo podemos suponer algún fundamento en la personalidad o en la psicología, como intolerancia a la ambigüedad y miedo a la libertad. En este sentido, Arendt, al igual que Popper y Talmon, tendía al reduccionismo al rastrear compromisos ideológicos en perturbaciones de personalidad y soslayar, en consecuencia, el compromiso serio para adoptar ideas ajenas.

Peter Baehr criticó de manera convincente a Arendt, que recargaba las tintas al describir al pueblo alemán como impregnado de un terror absoluto. Por encima de todo, la filósofa parecía sostener, sin evidencias, que los nazis habían logrado realmente atomizar a la sociedad alemana. Este autor observa que la investigación más reciente ofrece escaso apoyo a esta tesis[48]. En términos más generales, a juicio de Baehr los

campos de concentración no eran ni remotamente una muestra de la relación de los nazis con la sociedad alemana en su conjunto. La investigación sobre la participación de los alemanes corrientes sugiere una cierta solidaridad cómplice con la gradual marginación y deshumanización de los judíos alemanes.

Pero Baehr acepta simple e irreflexivamente que Arendt nos muestra la manera correcta de entender en general la génesis de los campos de concentración y del totalitarismo. Sin embargo, por persuasiva que sea su presentación de la índole surrealista de los campos, difícilmente puede erigirse en la máxima autoridad en materia de totalitarismo si no acierta en la interpretación del lugar de los campos en el experimento totalitario y si su descripción de la sociedad alemana como impregnada del terror absoluto no resulta convincente.

Apenas puede sorprender que la investigación posterior abriera caminos que Arendt no tuvo en cuenta, pero eso demostró también lo difícil que es desconocer que su trabajo captó de una vez para siempre los orígenes y la esencia del totalitarismo. Que el totalitarismo tuvo consecuencias terribles es un dato. El problema reside en que el poderoso atractivo de esta pensadora hace que su explicación nos invite a no profundizar en cómo fue posible.

Friedrich y Brzezinski: el enfoque de la ciencia política

Entre los críticos que, al hallar demasiado especulativa la argumentación de Arendt, exigían un enfoque más prudente y empírico destacaron Carl Friedrich y Zbigniew Brzezinski, quienes en 1956 publicaron su *Totalitarian Dictatorship and Autocracy*. En 1965 apareció una segunda edición, con revisiones únicamente de Friedrich.

Mientras que Arendt se interesaba en particular por los orígenes, a Friedrich y Brzezinsky les preocupaba más cómo funcionaba el totalitarismo. Los diversos esfuerzos, incluido el de Arendt, por dar cuenta de los orígenes habían resultado meramente especulativos y, por tanto, discutibles, porque, tal como lo veían Friedrich y Brzezinski, aún no estábamos

realmente preparados para *explicar de verdad* el totalitarismo, esto es, para dar razón de su génesis, para desvelar el porqué del fenómeno. Por tanto, su propósito consistía en proporcionar mayor precisión acerca de esta novedosa forma de gobierno a fin de ofrecer un modelo descriptivo sobre la base de hechos que fueran objeto de aceptación general. Según ellos, para que la explicación de la existencia de un fenómeno fuera fructífera, era antes preciso identificarlo en toda su complejidad[49]. Esto era ciencia social clásica, mientras que para Arendt, tal como lo vemos nosotros, la ciencia social se limitaba intrínsecamente al enfoque de un macroevento único y sin antecedentes como era el totalitarismo.

Mientras que a Arendt le interesaba un macroproceso único que culminó en terrorismo, Friederich y Brzezinski trataron de identificar rasgos comunes a diversos regímenes totalitarios. Y, a diferencia de Arendt, dieron por supuesto que la Italia fascista debía ser incluida, pese a que, en ciertos aspectos, fue evidentemente menos totalitaria[50]. En último análisis, el régimen italiano, el alemán y el soviético no fueron exactamente iguales, pero sí lo suficientemente parecidos en términos estructurales, institucionales y de estilo de gobierno, como para clasificarlos conjuntamente y oponerlos a otros.

Aun cuando Friedrich y Brzezinski se apartaron de Arendt, le concedieron el honor de captar la novedad del totalitarismo. Estos regímenes solo pudieron haber surgido en un contexto de democracias de masas, y dependían tanto de la legitimación de las masas como de los medios tecnológicos modernos[51]. Se diferenciaban de los ejemplos previos de tiranía, despotismo o absolutismo, términos que Friedrich y Brzezinski consideraban muy engañosos en relación con los fenómenos en cuestión, pese a lo cual muchos observadores, les reprochaban estos autores, habían omitido las diferencias. De la misma manera, reconocían que mientras ciertos fenómenos del pasado, como la antigua Esparta y el monasterio medieval, presentaban algunas semejanzas superficiales con el totalitarismo moderno, no reunían los requisitos que les permitieran asimilarlos a este. Y la novedad del totalitarismo moderno no radicaba únicamente en el control total con el fin de modelar

íntegramente la personalidad, pues este objetivo también se encontraba, por ejemplo, en el pasado musulmán y en los regímenes teocráticos puritanos[52].

Para abarcar esos casos previos, a Friedrich y Brzezinski les pareció adecuada la voz «totalismo» *(totalism)* como término genérico. Otro término general que corresponde tanto a los regímenes del pasado como a los de la era contemporánea es «autocracia», con la típica ausencia de responsabilidad que le es propia. El totalitarismo es una forma específicamente moderna de totalismo y de autocracia, que refleja, con el advenimiento de la sociedad industrial de masas, la aparición de nuevas tecnologías y de nueva experiencia[53]. Al mismo tiempo, ambos autores insisten de manera convincente en una acusada distinción entre totalitarismo y autoritarismo.

Lo más conocido del volumen de Friedrich y Brzezinski es la descripción de un tipo ideal clásico de totalitarismo sobre la base de seis rasgos:

1.Una ideología totalitaria que cubre todos los aspectos de la existencia humana;

2.Un partido único, típicamente liderado por una persona; en cierto sentido es un partido de masas, pero incluye solo a una minoría, solo a los más fieles;

3.El monopolio de las armas y, por tanto, el monopolio del control de los medios de lucha armada;

4.El monopolio de las comunicaciones, incluido el control de los medios de comunicación de masas, posible gracias a las nuevas tecnologías;

5.El control policial terrorista que se sirve de la psicología científica y que no solo está dirigido contra enemigos demostrables del régimen, sino también contra sectores arbitrariamente escogidos de la población;

6.La economía de planificación y dirección centralizada.

En conjunto, estas seis características constituyen una

unidad orgánica y ninguna de ellas se entiende por sí sola[54]. El monopolio de las armas y hasta cierto punto la planificación económica centralizada se dan también en los sistemas democráticos liberales, pero, lo repetimos, lo que da como resultado el totalitarismo es la combinación de todas.

Friedrich y Brzezinski llaman acertadamente la atención sobre el hecho de que, dada la imposibilidad de la total concentración del poder, el totalitarismo es una cuestión de grados[55]; en los «ámbitos específicos de aislamiento», que incluyen la familia, la religión y las artes, es donde el «control total» encontró sus límites[56]. La particular dificultad de penetrar estos ámbitos limitó el alcance del totalitarismo.

Los críticos consideraron demasiado estático y mecánico el modelo de *Totalitarian Dictatorship and Autocracy,* al que acusaban de pasar por alto en particular el dinamismo revolucionario del nazismo. Sin embargo, Friedrich y Brzezinski reconocían sin duda que los regímenes totalitarios estaban en constante evolución[57]. Es muy útil, por ejemplo, su presentación de la evolución del régimen de Franco en España, incluida su situación a mediados de los años cincuenta[58]. De la misma manera, observaron que los cambios en la Unión Soviética produjeron un sustancial consenso social, de modo que se abrieron paso relaciones hasta cierto punto antagónicas entre el Partido Comunista y la sociedad que había emergido bajo el gobierno de Stalin[59]. Más tarde, ante las reformas de Nikita Jrushchov en la Unión Soviética a finales de los años cincuenta, Friedrich reconoció más explícitamente que un régimen totalitario puede tener mayor capacidad de evolución de la que el antiguo modelo había permitido suponer. Incluso llegó a pensar en la posibilidad de que la Unión Soviética abandonara por completo el totalitarismo, aunque en 1965 aún la consideraba totalitaria.

En ocasiones, al igual que Arendt, Friedrich y Brzezinski parecían reconocer que no podemos comprender el totalitarismo sin profundizar en el argumento totalitario contra la democracia tal como se reveló en la práctica. Los líderes totalitarios consideraban la suya como la verdadera democracia, la plena realización de la democracia, que

sustituía a su versión plutocrática burguesa. Pero ambos autores parecen echarse rápidamente atrás y describir el totalitarismo como una simple perversión de la democracia, que pone la fe en el lugar de la razón y la exhortación mágica en el del conocimiento y la crítica, aunque reconociendo que algunos de esos aspectos negativos también podrían darse en las democracias[60].

Robert Jay Lifton y la reforma del pensamiento en la China comunista

Durante mucho tiempo, tanto Arendt como Friedrich y Brzezinski fueron los autores clásicos de referencia en materia de totalitarismo, pero a partir de 1958 se produjeron nuevas contribuciones que aportaron nuevos puntos de vista. El advenimiento de regímenes comunistas en China, Corea del Norte y Vietnam del Norte en los años cincuenta del siglo pasado, así como la importancia de los movimientos comunistas en Asia y otros sitios, intensificaron el interés por los fenómenos que en esa época se consideraban en general totalitarios.

El experimento comunista chino, bajo la dirección de Mao Zedong inmediatamente después de la toma revolucionaria del poder en 1949, produjo particular fascinación en ciertos observadores occidentales, no solo debido a la importancia geopolítica de China, sino también a la particular agresividad con que los comunistas chinos desarrollaron una estrategia totalitaria muy marcadamente desde arriba, aunque sobre la base de la interacción con las masas. En verdad, parecían estar perfeccionando técnicas que en manos de sus predecesores totalitarios europeos no habían superado la fase de meros intentos.

En uno de los libros más conocidos de comienzos de la década de 1960, el psicólogo Robert Jay Lifton analizó el serio intento de reforma del pensamiento –o «lavado de cerebro»– que había tenido lugar en la China comunista. Volveremos al argumento de Lifton en el capítulo 4, cuando nos ocupemos específicamente del régimen comunista chino, pero como contribución a nuestra imagen del totalitarismo, merece la

pena hacer referencia a su estudio en esta presentación. El concepto de lavado de cerebro dio al totalitarismo una imagen aún más siniestra, en parte por la necesaria conclusión de que todos los seres humanos somos vulnerables a las técnicas que se perfeccionaron en China.

Antes de iniciar la investigación para su libro, Lifton participó en la evaluación psicológica de soldados norteamericanos repatriados que habían sido prisioneros de guerra en Corea del Norte durante la guerra de Corea. Esto lo indujo a estudiar más tarde a sujetos que habían sido objeto de experimentos de «reforma» en la China comunista. Únicamente pudo trabajar con personas que, tras sufrir esa reeducación, habían optado por abandonar la China comunista para marchar a Hong Kong. En ese sentido, se limitó a quienes, desde el punto de vista comunista, eran fracasos de la reforma mental. Sin embargo, trabajó con ellas intensamente y mostró con su investigación, tal vez con razón, cómo operaban los comunistas chinos, lo cual ayudaba a comprender los éxitos, las limitaciones y los mecanismos psicológicos del lavado de cerebro[61].

Lifton reconocía que este tipo de programas, con sus dogmas, inquisiciones y conversiones en masa, pueden encontrarse en cualquier período de la historia, pero insistía en que

> los comunistas chinos han impreso a los suyos un carácter más organizado, abarcador y deliberado –más *completo*–, así como una combinación única de vigorosas e ingeniosas técnicas psicológicas[62].

En realidad, a juicio de Lifton, la reforma china del pensamiento «surgió como uno de los intentos más poderosos de manipulación humana jamás emprendidos»[63]. El programa, con una perspectiva más específica, «fue mucho más allá de lo que cualquiera de sus antecesores dinásticos o sus mentores rusos habían intentado»[64].

Lifton dio por supuesto que la motivación de los líderes para la práctica del control mental no era el deseo de poder, sino su ideología totalitaria, el marxismo-leninismo; pero lo que más le interesaba eran los mecanismos de tal práctica. A menudo

había implícito un elemento de coerción. A la mayoría de quienes fueron objeto de reeducación se les pidió que se sometieran a ella, pero la técnica no involucraba una abierta coerción física ni nada parecido a la tortura. En palabras de Lifton:

> Lo que dio a la reforma del pensamiento su influencia emocional y su poder fue *la combinación de fuerza exterior o coerción y un llamamiento al entusiasmo interior gracias a la exhortación evangelizadora* [65].

Y las claves para la conversión fueron la estimulación y la presión grupales.

A este respecto, Lifton comparó explícitamente la práctica china con el argumento orwelliano de *1984*. Mientras Orwell imaginaba la telepantalla bidireccional como el aparato básico de control, los chinos fueron mucho más a fondo con las experiencias grupales en una prisión o una universidad revolucionaria, que, decía Lifton, probablemente «produzcan el medio grupal más férreamente controlado que jamás haya existido». En cuanto al control de la sociedad en general, si bien era menos intenso, tampoco tenía parangón en su combinación de extensión y profundidad[66]. Sin embargo, en otro detalle la exposición de Lifton guarda sugestivos paralelismos con la de Orwell, pues en el medio totalitario chino, el lenguaje se vio restringido, empezando por «clichés canceladores del pensamiento» del tipo «mentalidad burguesa»[67].

Herbert Marcuse y la ampliación del concepto de totalitarismo

Poco después de la publicación del libro de Lifton, en 1961, el ya veterano pensador alemán Herbert Marcuse también se ocupó del totalitarismo, aunque su punto de vista era diametralmente opuesto al de Lifton. Formado en la Escuela de Fráncfort, que seguía una crítica social de sesgo marxista, aunque flexible, Marcuse abandonó Alemania en 1933 y rápidamente se instaló en Estados Unidos, pero mantuvo estrechos vínculos con la cultura alemana al tiempo que se

convertía en la personalidad más influyente de la Nueva Izquierda de los años sesenta y setenta a ambos lados del Atlántico.

Mientras que para Lifton el totalitarismo era una dramática desviación respecto de las normas de las sociedades democráticas abiertas de Occidente, Marcuse empleaba ese concepto de manera constante en *El hombre unidimensional* (1964), libro que conoció una amplísima difusión, para caracterizar precisamente esas sociedades supuestamente abiertas y democráticas, aunque el origen de ese totalitarismo se hallara menos en la democracia en sí misma que en la moderna sociedad industrial y tecnológica:

> En virtud del modo en que ha organizado su fundamento industrial, la sociedad industrial contemporánea tiende a ser totalitaria. En efecto, no solo es «totalitaria» una coordinación política terrorista de la sociedad, sino que también lo es una coordinación económico-social no terrorista que opera a través de la manipulación de las necesidades en beneficio de intereses egoístas. De esta manera impide el surgimiento de una efectiva oposición a la totalidad[68].

En esta sociedad, insistía Marcuse,

> el aparato productivo tiende a hacerse totalitario en la medida en que no solo determina las ocupaciones, habilidades y actitudes socialmente necesarias, sino también las necesidades y las aspiraciones individuales. En consecuencia, hace imposible la oposición entre existencia privada y existencia pública, entre necesidades individuales y necesidades sociales. La tecnología cumple la función de instaurar nuevas formas de control y de cohesión social más eficientes y más placenteras[69].

Sin duda, el sistema reparte mercancías y entretenimientos,

> pero en tanto buen modo de vida, milita contra el cambio cualitativo. Es así como surge un modelo *unidimensional de pensamiento y de conducta,* de acuerdo con el cual las ideas, las aspiraciones y los objetivos que, por su contenido, trascienden el universo de discurso y de acción establecido, o bien son rechazados, o bien son asimilados a los términos de ese universo[70].

Marcuse encontró un primer ejemplo en las modalidades

dominantes de la filosofía lingüística, que, insistía este autor, socavaba cualquier toma de distancia para una comprensión crítica: llegamos a aceptar la sabiduría supuestamente encarnada en el lenguaje ordinario, en la cotidianidad; cualquier otra cosa es mera especulación, fantasía, cuando no directamente un absurdo[71]. De esta manera, la unidimensionalidad era intrínsecamente totalitaria; gracias a la publicidad y a la inhibición de las facultades críticas, no era necesario un aparato policial abiertamente coercitivo.

No es que Marcuse defendiera a la Unión Soviética como alternativa a las democracias occidentales. En tanto sociedad industrial, la Unión Soviética estaba sometida al mismo síndrome totalitario. Las necesidades del sistema productivo moderno, dominado por la tecnología, eran decisivas; cualquier diferencia acerca de procedimientos democráticos o libertades civiles era secundaria[72].

Con Marcuse, el foco se desplazó de los tres regímenes anteriores a una tendencia del mundo industrial de entonces, ya fuera capitalista o comunista. Su influencia se prolongó hasta bien entrada la década de los setenta; entonces era posible oír en la izquierda diversas variaciones de su argumento, como que el totalitarismo había hecho su aparición en gran parte en conexión con el potencial «totalizador» de la modernidad, basado a su vez en la razón instrumental[73]. Pero con los cambios de contexto que se produjeron en las décadas siguientes, Marcuse perdió gran parte de su atractivo. Ya en los años setenta dejó de estar tan claro que el sistema industrial moderno fuera capaz de «repartir los bienes», aunque por distintas razones, en las democracias occidentales y en el bloque soviético.

El bloque soviético comenzó a experimentar lo que resultaría ser su crisis estructural terminal. ¿Podía ser totalitarismo si comenzaba a disiparse, a deshacerse? ¿O es que precisamente ese hecho mismo de deshacerse llevaba consigo la revelación más profunda de lo que el totalitarismo había significado o podía significar?

El testimonio de opositores y de víctimas

Durante la Guerra Fría, cuando el bloque soviético se hallaba todavía en pleno funcionamiento, atrajo la atención de quienes intentaban comprender el totalitarismo. Incluso durante los años cincuenta, el testimonio crítico de disidentes como el polaco Czesław Miłosz y el yugoslavo Milovan Djilas –cada uno de los cuales había tenido experiencia de los sistemas comunistas desde dentro– dieron a conocer tendencias en el seno del totalitarismo que desafiaban visiones anteriores del mismo. En *La mente cautiva* (1953), Miłosz sacó a la luz modos de resistencia y de ocultamiento para mantener la identidad que parecían indicar limitaciones intrínsecas del totalitarismo. La dinámica que puso de relieve, apoyada sobre todo en la simulación, parecía un aspecto integral del totalitarismo que no afectaba en nada a su esencia[74]. Los sujetos con los que se relacionó eran específicamente totalitarios, pero no autómatas. Más bien al contrario, eran un tipo particular de agentes. Se trataba de un paso importante más allá de Arendt, pero estas posibilidades –autómatas o simuladores– no agotaban los modos de experiencia típicamente totalitarios.

En 1957, Djilas publicó *La nueva clase,* obra en la que mostraba que la eliminación de la propiedad capitalista en la Unión Soviética no había traído una sociedad sin clases, como en realidad los creadores del sistema soviético habían anunciado que ocurriría. Por el contrario, fue el caldo de cultivo de una clase hasta entonces desconocida, una casta de burócratas políticos que gozaban de privilegios y ventajas materiales, lo que contradecía la ideología igualitaria del comunismo[75]. Orwell había destacado el mismo tema básico en *Rebelión en la granja,* pero Djilas proporcionó un perspicaz análisis de los mecanismos no anticipados y de las consecuencias del proceso. Además, su doble experiencia de súbdito comunista y de disidente, dentro y fuera de la cárcel, otorgaban particular credibilidad a su exposición.

Pero fue sobre todo durante la década de los sesenta cuando el testimonio de quienes habían tenido experiencia personal del totalitarismo comunista alcanzó una gran difusión, aún hoy vigente. Entre ellos destacan particularmente los escritores soviéticos, de Alexander Solzhenitsyn a Vassily Grossman y

Varlam Shalamov. La mayoría, al igual que previamente Miłosz y Djilas, habían sido víctimas y fueron extremadamente críticos. Y muchos se centraron en el «Gulag», acrónimo de Dirección General de Campos y Colonias de Trabajo Correccional, el sistema soviético de campos de trabajos forzados que se instauró en 1931 sobre la base de ciertos antecedentes. En la práctica, el término se convirtió en sinónimo de violencia estalinista[76].

Nikita Jrushchov aludió a la magnitud del Terror estalinista en el discurso secreto que pronunció en el Congreso del Partido Comunista en 1956; más tarde, en 1962, autorizó la publicación de *Un día en la vida de Iván Denísovich,* de Solzhenitsyn, en una revista literaria soviética. En tanto relato de un día en la vida de un prisionero ordinario en un campo de trabajo soviético a comienzos de los años cincuenta, constituyó una divisoria de aguas, pues nunca hasta entonces se había expuesto tan abiertamente la naturaleza represiva del régimen. Solzhenitsyn ya estaba preparando su obra más influyente, *Archipiélago Gulag,* escrita en tres volúmenes entre 1958 y 1968, aunque solo vio la luz en 1973 y en París, gracias a un editor ruso emigrado. El año siguiente la siguió una traducción inglesa. La publicación de 1973 obligó a Solzhenitsyn a exiliarse de la Unión Soviética.

Con esta obra, el término «Gulag» se hizo familiar en Occidente. Supuestamente, *Archipiélago Gulag* era un relato de hechos reales, sobre la base de la experiencia del propio Solzhenitsyn como prisionero en un Gulag. Sin embargo, también había en el libro análisis históricos y elementos de ficción. Era, por tanto, en parte memoria, en parte novela y en parte exposición histórica. Pese a la dificultad para definir el género al que pertenecía, la combinación resultó particularmente eficaz.

Primero en Francia y luego en todo Occidente, la fama de Solzhenitsyn contribuyó a alimentar la reacción entre los intelectuales contra el comunismo soviético y contra lo que comenzaba a parecer un doble patrón para el tratamiento del comunismo y el fascismo. Quienes habían defendido la Unión Soviética se habían mostrado demasiado interesados en

desdibujar su naturaleza totalitaria, con o sin negación explícita de cualquier parentesco con la Alemania nazi. En Francia, a la cabeza de esta tarea de desprestigio se hallaban los llamados «nuevos filósofos», entre quienes se contaban Bernard-Henri Lévy, André Glucksmann y Alain Finkielkraut. La mayoría, bajo la profunda influencia de la obra de Solzhenitsyn, había roto con el marxismo.

Mientras, las grietas que se producían en los Estados satélites del bloque soviético ponían de relieve el testimonio de intelectuales disidentes, como Adam Michnik en Polonia y Václav Havel en Checoslovaquia, quienes aportaron una contribución muy diferente a nuestra comprensión del totalitarismo. Algunos de sus temas recordaban el argumento anterior de Czeslaw Miłosz, pero mientras que este hablaba de cómo se las arreglaba la gente para vivir en un sistema totalitario en apariencia insufrible, hacia los años setenta el totalitarismo de los Estados satélites de la Unión Soviética parecía entrañar una dinámica diferente. Si bien el sistema no había dejado de ser opresivo, ni siquiera los líderes parecían ya creer en el experimento comunista. Todo el mundo se limitaba a hacer mecánicamente lo que tenía que hacer.

Aun cuando observaba que hacía ya mucho tiempo que la ideología no era más que una gran hoja de parra para cubrir indecencias, el británico Timothy Garton Ash caracterizaba muy bien ese vaciamiento que tenía entonces lugar al calificar de residual la ideología de la fase final del comunismo en los Estados satélites. En palabras de Ash:

> Por despreciables e increíbles que fuesen esas estructuras de mentira organizada, continuaron cumpliendo una esencial función de bloqueo. Ya no movilizaban a nadie, pero impedían la expresión pública de aspiraciones compartidas y de verdades comunes[77].

Además, proseguía Garton Ash, involucraban a todo el mundo en una doble vida de creencias ficticias, en juegos de conformismo solo aparentes. Esta ocupación semántica de la esfera pública era lo único que quedaba de la estimulante virtud del compromiso y de la creencia de antaño.

Pero Garton Ash vio una salida de este laberinto

inspirándose en la estrategia que propuso Havel en *El poder de los sin poder,* ensayo de 1978 que ejerció una gran influencia. Havel sostenía que todos los individuos eran al mismo tiempo poderosos y desprovistos de poder, al mismo tiempo víctimas y sostén del sistema. Al comportarse *como si* creyeran en el sistema, los individuos se convertían de hecho en el sistema, pues al aceptar cada uno mecánicamente su papel, presionaba a los demás a que hicieran lo mismo. Aun cuando en privado se tomaran en broma los rituales, reproducían la ideología oficial. Pero los aparentemente sin poder sí tenían la capacidad de minar el sistema simplemente dejando de seguir el juego, dejando de honrar rituales en los que no creían y viviendo en cambio la verdad[78].

Lo mismo valía para el control total, la conformidad resultado del lavado de cerebro, etc. Pero si el totalitarismo podía evolucionar en esta dirección, ¿tenía algún sentido mantener el concepto? Sí que se podía sostener que aún tenía sentido, e incluso que era esencial para entender la experiencia única y el resultado no previsto, pero había que ajustarlo para mostrar de qué modo el totalitarismo podía adoptar esta dirección particular, que de manera tan obvia desafiaba no solo las aspiraciones originales, sino también las expectativas de los observadores extranjeros.

Tras la caída de la Unión Soviética y la desintegración del bloque soviético, y a medida que se dispuso de nuevos documentos, la reacción contra la histórica defensa de la Unión Soviética llegó a su apogeo con la publicación, en 1997, de un controvertido libro en francés, pronto traducido como *El libro negro del comunismo: crímenes, terror y represión,* compilación a cargo de Stéphane Courtois, Nicolas Werth y otros[79]. En él se trataba de mostrar que el comunismo soviético era al menos tan malo como el fascismo o el nazismo, cuando no peor, dado el mayor número de víctimas.

Por esperable que fuera, el ataque a los apologetas de la Unión Soviética no tuvo por respuesta una furiosa reacción, pero sí al menos una educada y moralista toma de distancia del esfuerzo por comprender más en profundidad qué había fallado en el caso soviético. En 1962, el conocido estudioso

alemán Karl Dietrich Bracher consideró necesario negar que el totalitarismo hubiera sido un simple instrumento de la Guerra Fría e insistir en que el concepto seguía siendo imprescindible para comprender las características comunes al régimen comunista y al fascista. Además, los pueblos del bloque soviético aceptaron ampliamente la adecuación de la categoría de totalitarismo para caracterizar la situación por la que estaban pasando, y, una vez superada, la que habían experimentado. Pero influyentes izquierdistas occidentales, como Enzo Traverso y Anson Rabinbach, continuaron criticándola, y afirmaban que su empleo decía más acerca de quienes la utilizaban que del fenómeno histórico en cuestión[80].

Entretanto, tuvieron gran difusión las memorias del Holocausto, las más influyentes de las cuales fueron tal vez las de Primo Levi[81]. Con independencia de las intenciones de sus autores, estas memorias contribuyeron a cimentar la idea, que ya venía creciendo a partir de Arendt, de que el Holocausto había desvelado la esencia misma del sistema nazi y, junto con el Gulag, del totalitarismo en términos más generales. Pero las de Levi y las de la mayoría de las memorias del Holocausto se centraron en la experiencia de las víctimas, y no dijeron prácticamente nada sobre cómo se había llegado a esa situación ni sobre el impulso y el funcionamiento subyacentes al totalitarismo.

Sin embargo, hubo quienes, más que centrarse en la victimización, destacaron el valor y la humanidad, incluso «el triunfo del espíritu humano» que la experiencia del Holocausto había llevado a primer plano. Pero ninguno de tales énfasis en las supuestas características redentoras calmaba la ira de importantes autoridades en materia de memoria del Holocausto, como Lawrence Langer y James Young, quienes insistían en que era imposible encontrar en él, por un lado, sentido alguno o redentor cierre de página, ni por el otro, ningún placer estético de catarsis «compensatoria»[82].

A tal punto llegó la preocupación por el Holocausto, que en los últimos años del siglo pasado hubo quienes temieron que terminara convirtiéndose en un cliché de mal gusto. Pero en realidad evocaba una importante respuesta moral. Como la

preocupación continuó, se añadieron matices, de tal suerte que Tim Cole se atrevió a apelar a la problemática voz «mito», peligrosa debido a la persistencia de la negación del Holocausto en zonas marginales del espectro ideológico, pero justificada a la luz de su clara definición y de su empleo. Hablar del «mito» del Holocausto no era ni remotamente sugerir que nunca hubiera ocurrido, sino simplemente que era menester distinguir el «acontecimiento» en sí mismo del tipo de connotación que lo había rodeado, con evocación de vigorosos sentimientos y refuerzo de valores básicos[83]. Y fue sobre todo en calidad de «mito» como el Holocausto tendió a convertirse en el factor dominante de nuestra comprensión del totalitarismo.

La yuxtaposición de testimonios provenientes del Gulag soviético y del Holocausto nazi planteó sensibles cuestiones de equivalencia, pero inevitables, lo que constituyó otra fuente de controversia. Además, dicha yuxtaposición reafirmó más aún la imagen del totalitarismo sobre la base de sus resultados extremos, esto es, los «campos», como pensaba Arendt. El hecho de privilegiar a este extremo el campo de concentración socavaba cualquier idea de la necesidad de una comprensión más amplia del totalitarismo, de que esos resultados extremos solo pudieran entenderse como productos de una dinámica totalitaria más amplia. Sin embargo, había quienes, adoptando en la práctica la dirección opuesta, sostenían que el «campo» no representaba exclusivamente al totalitarismo, sino también a la propia modernidad[84]. Semejante hipérbole provocó indignación porque parecía negar la originalidad y la singularidad del exterminio de los judíos. Y así era, sin duda.

Hasta cierto punto, el testimonio de los opositores y de las víctimas merece el privilegio que tendemos a otorgarle al Holocausto. A menudo es tan revelador como conmovedor. Pero puede invitar al moralismo y de ese modo comprometer la comprensión de su dinámica más amplia.

El enfoque de Christopher Dillon cuando habla del campo de concentración nazi de Dachau, cerca de Múnich, nos ofrece un fructífero enfoque alternativo. Sin minimizar el sufrimiento de los confinados en ese campo, Dillon mostró que Dachau –en

la actualidad un visitadísimo monumento histórico alemán– parece representar la experiencia de las víctimas ante la ligereza con que los internos se convertían allí mismo en torturadores y en asesinos en masa[85]. En efecto, Dachau fue un campo clave de entrenamiento para un conjunto de futuros funcionarios de las SS que desempeñarían un papel decisivo en el posterior programa de exterminio en masa durante la Segunda Guerra Mundial. Uniéndose a otros que también se habían distanciado de la psicopatología, la obediencia o el poder de la burocracia para explicar la brutalidad del campo en todos los niveles, Dillon pone el énfasis en el compromiso y la creencia. Sin embargo, lo que estaba en juego no era una previa ideología fija, sino la interrelación grupal y una cultura particular de nuevo desarrollo que implicaba determinadas nociones de masculinidad y resistencia en el cumplimiento de tareas que se vivían como extraordinarias, heroicas, todo menos como rutina.

Moralismo y abuso

A finales del siglo xx, el totalitarismo se había convertido en tema fundamental de una familia de categorías posiblemente impregnadas de un exceso de moralismo y politización, o simplemente empleadas en demasía. Cuando estas tendencias llegaron a su apogeo, provocaron dos notables respuestas, primero la del influyente intelectual parisino de origen búlgaro Tzetvan Todorov, y más tarde, la del esloveno Slavoj Žižek. Mencionaremos aquí a Todorov en su condición de escéptico y crítico del concepto de totalitarismo, pero en la sección siguiente lo haremos también como cualificado defensor de la misma. Ambos pensadores se formaron en la Europa oriental comunista, Todorov como defensor de la democracia liberal, Žižek como marxista innovador. Desde puntos de vista tan diferentes, cada uno de ellos abordó lo que parecían ser empleos erróneos del concepto de totalitarismo para corregir el foco de la discusión.

Todorov había analizado ya la experiencia del Holocausto en *Frente al límite* (1991), y había tenido ciertamente en cuenta

el compromiso con las víctimas[86]. Sin embargo, no se ocupa de la victimización por sí misma, sino de la valentía y la humanidad a que dio lugar. En su *Esperanza y memoria,* editada por primera vez en francés en 2000, Todorov intercala una interpretación general del totalitarismo con ensayos sobre notables ejemplos morales entre los sobrevivientes, tanto del sistema soviético como de los campos nazis. Al mismo tiempo, ofrece esclarecedoras observaciones acerca del tendencioso mal uso del pasado o de la memoria, especificando no solo la necesidad de evitar el moralismo, sino también la naturaleza de una alternativa adecuadamente equilibrada.

La comprensión, insistía Todorov, depende hasta cierto punto de la identificación con los perpetradores. No podemos desdeñarlos simplemente como malvados y criminales, pues lo que hacían respondía a una lógica. Todorov llega incluso a proponer que condenemos el pecado, pero perdonemos al pecador[87]. También hemos de cuidarnos de nuestra tendencia a ver las malas personas siempre en el otro, en el totalmente distinto a nosotros. Por último, debemos abstenernos de apelar al «mal absoluto»; el mal totalitario es un mal extremo, pero no absoluto[88].

Además, Todorov criticó lo que él mismo describió acertadamente como enfermedades gemelas: por un lado, la tendencia a «sacralizar» el acontecimiento del pasado, especialmente el Holocausto, volviéndolo tan inefable e incomprensible que termina por sernos imposible aprender nada de él; y por otro lado, la tendencia a trivializar los fenómenos y los conceptos en cuestión, a través de su aplicación sin límites al presente, como ocurre con el interminable recurso a Hitler, al nazismo y al fascismo, que oscurece tanto el presente como el pasado[89].

Slavoj Žižek publicó *¿Quién dijo totalitarismo? Cinco intervenciones sobre el mal uso de una noción* en 2001, justamente un año después de *Esperanza y memoria,* de Todorov. Pero mientras que Todorov terminaba por defender el concepto, pese a todas las tendencias al moralismo, Žižek se oponía a él con el argumento de que apoyarse en la idea de totalitarismo nos exime del deber de pensar e incluso nos aleja

del pensamiento[90]. Incluso cuando la Unión Soviética ya no existía y no había que defenderla, la comprensión histórica seguía importando, y agruparla con la Alemania nazi oscurecía la trayectoria soviética, incluidas las razones de su fracaso y, por tanto, la enseñanza que de ella podríamos obtener. En particular los marxistas, decía Žižek, deberían observar por qué las purgas estalinistas fueron más irracionales que la violencia fascista. Paradójicamente, el mero exceso indicaba que el estalinismo, a diferencia del fascismo, era un caso de perversión de una auténtica revolución[91]. Incluso en su forma más totalitaria, la ideología estalinista destilaba un potencial emancipatorio que reflejaba una nueva visión y un nuevo patrón ético[92].

A Žižek, por tanto, lo mismo que a Traverso y a Rabinbach, le preocupaban los aspectos políticos, pero el alcance de su crítica al concepto era mucho más amplio. Al adoptar este título amenazador, *¿Quién dijo totalitarismo?,* se interesaba especialmente por el uso promiscuo de este concepto y otros afines, que los convertía en una especie de cortina de humo. Y así, observaba que entre los motivos de los actuales temores hacia el totalitarismo estaba la «digitalización», premonición de males como el fin de la privacidad. Pero la respuesta correcta no es recluirse en la esfera privada, sino socializar la red, dado que en realidad nuestra vida depende de la digitalización tanto como del abastecimiento de agua[93].

Žižek objetaba además la excesiva amplitud con que el concepto de totalitarismo se empleaba en el radicalismo académico. Para la izquierda posmoderna deconstruccionista, «*cualquier* posición que no respalde el mantra de la contingencia/desplazamiento/finitud es despreciable como potencialmente "totalitaria"»[94]. Más tarde sostuvo

> que cualquiera que no sea un melancólico o que no esté de acuerdo con que hemos sido arrojados a un universo contingente y finito, puede hoy ser sospechoso de «totalitarismo»[95].

En esta misma línea, Žižek atacó «la actual industria académica del Holocausto», que tiende a hacer de este un enigma inefable, niega de entrada cualquier explicación y nos

deja con el mero silencio. Cualquier intento de comprender históricamente el Holocausto ha sido acusado de negación antisemita de su naturaleza única. Pero esta actitud, argüía Žižek, bien podría ser un modo de manipulación política, ya de sionistas agresivos, ya de antisemitas de derecha, que de esa manera debilitan las potencialidades políticas radicales del presente. Desde ambos lados, la acusación consistía en que cualquier política radical anuncia algo parecido al Holocausto[96].

Nuevos defensores y remodeladores

Aun cuando los escépticos se apartaban de la categoría de totalitarismo o directamente la rechazaban, hubo quienes insistieron en que seguía siendo esencial o que era al menos posible y útil revisarla. En un fundacional artículo de 2008, Roger Griffin –a la sazón la máxima autoridad en fascismo en sentido genérico– apelaba al totalitarismo en su nueva manera de entender la relación entre fascismo y comunismo marxista. En ese artículo, Griffin trató de extender su concepción del carácter revolucionario del fascismo, envuelto en mitos de redención y renovación, a la revolución comunista, con la sugerencia de «una afinidad entre el fascismo y la Unión Soviética o el comunismo maoísta mucho más estrecha e incómoda de lo que muchos marxistas quisieran reconocer». A continuación especificó en qué podría consistir ese totalitarismo común:

> En tanto formas de modernidad política, ambos ofrecían soluciones totalizadoras al problema que planteaba la decadencia de la sociedad liberal. Esas soluciones eran notables ejemplos de la aplicación de las «predicciones históricas» a la ingeniería sociopolítica que Karl Popper identificaba con su concepto de «historicismo» [...] y con el marchamo de totalitarismo. En ambos casos, la utopía de una sociedad nueva se formulaba combinando el discurso científico y tecnológico con el pensamiento mítico, lo que daba como resultado el característico producto ideológico de la modernidad, el «cientificismo». Ambos, una vez puestos en práctica, engendraron una elaborada «religión política» y –ya en su versión nazi, ya en la estalinista– proporcionaron la justificación para el

asesinato en masa a escala industrial.[97]

Con esto Griffin intentaba reunir fascismo y comunismo en su condición de totalitarios sobre la base, en parte, de la religión política que parecían tener como elemento común. Y ese renovado interés por la religión política de finales de los años noventa del siglo pasado parecía infundir al concepto de totalitarismo un nuevo aliento de vida. Prueba de ello fue la revista titulada *Totalitarian Movements and Political Religions,* cuyo lanzamiento se produjo en 2000. Los historiadores Michael Burleigh y Emilio Gentile (sin ninguna relación con el filósofo Giovanni Gentile) fueron particularmente decisivos al considerar la religión política como corolario del totalitarismo.

Para Emilio Gentile, en efecto, el totalitarismo de los tres regímenes anteriores se materializaba especialmente en nuevas formas de religión política. En este nivel, la Italia fascista era un miembro de pleno derecho, incluso en calidad de pionera[98]. En tanto religión política, el totalitarismo no fue una forma de gobierno, sino un experimento animado por la voluntad del partido único y que utilizó el Estado como su instrumento. Con su típico conjunto de dogmas, mitos, liturgias y símbolos, el Partido Fascista italiano se propuso crear un «hombre nuevo» y, al mismo tiempo, modelar las masas en un cuerpo único, dedicado a la realización de los objetivos revolucionarios e imperialistas del partido, que giraba en torno a la creación de una nueva civilización supranacional.

Pero la relación entre el totalitarismo y la religión política seguía siendo problemática. Con su insistencia en que el totalitarismo no era una simple derivación de la religión política, Gentile terminaba afirmando prácticamente lo contrario. La religión política, sostenía este autor, no es más que «un elemento del totalitarismo, no el principal y ni siquiera el más importante en la definición de su esencia». Y la naturaleza del totalitarismo, agregaba, «sigue siendo una cuestión completamente abierta»[99].

A pesar de su provechosa demostración de algunas de las trampas que habían llegado a rodear el concepto de totalitarismo, Tzvetan Todorov insistió en que seguía siendo un concepto esencial. Y señaló acertadamente ciertos rasgos clave,

que iban del énfasis en la resistencia a la manipulación de la memoria y el control de la información[100]. Pero la defensa de Todorov resultó ser decepcionantemente convencional, limitada a reciclar puntos que ya se habían vuelto poco menos que clichés. Por supuesto, no es que tales lugares comunes sean necesariamente erróneos, pero son demasiado simples.

Para Todorov, la ideología totalitaria fue producto de la confluencia de tres corrientes preexistentes: el ardor revolucionario (incluido el uso de la violencia), el sueño milenarista de un paraíso terrenal y la noción seudocientífica de que se estaba a punto de alcanzar el conocimiento total sobre la especie humana. El totalitarismo necesitaba estas tres cosas[101].

Al desarrollar la idea, Todorov observó que el totalitarismo era una variante atea del utopismo y del milenarismo. Tenía sus raíces en el cientificismo, que parecía sugerir el objetivo de crear un «hombre nuevo» con la lógica de la ganadería. No tiene nada de extraño que esta religión sin dios prosperara en un período marcado por el declinar del cristianismo[102]. Para Todorov, también eran característicos del totalitarismo el terror, una vigilancia máxima, los campos de exterminio y la simple división del mundo que practicaban los totalitarios entre gente a la que había que promover y gente a la que había que eliminar[103].

Esta explicación malinterpreta el papel de la ideología y termina siendo teleológica. En tanto facetas del cientificismo, es indudable que el materialismo histórico y el darwinismo social cumplían una función, pero Todorov exageró su importancia para convertirlos en más « poderosos» de lo que en realidad eran o podían haber sido.

En ese nivel, Arendt fue más convincente. Para ella, como hemos visto, la ideología manifiesta en el caso nazi y en el soviético era poco realista, de modo que hacía falta algo más. Sin embargo, la «debilidad» de la ideología no condujo simplemente al activismo ciego, ni implicó un corte total con las ideas precedentes. Era necesario captar los pasos que se dieron más allá de dicho cientificismo y los desafíos que parecieron abrirse con un nuevo sentido posdesarrollista o

antideterminista de la historia. Eso no significaba certeza ni utopismo, sino, por el contrario, algo más parecido a la anticipación de una lucha interminable.

Sobre la base del culto moderno a la ciencia –y la lucha darwinista como corolario particular de dicho culto–, el totalitarismo, decía Todorov, postulaba la guerra como la verdad de la vida[104]. Pero ¿cómo compatibilizar esa lucha interminable con el utopismo? Todorov admitiría la tensión derivada de la combinación de las tres corrientes ideológicas. Sin embargo, también nos preguntamos cómo se combina el énfasis en el conocimiento científico con el énfasis en la voluntad[105]. Todorov al menos consideraba tal cosa como un problema, pero su manera de reunir las distintas corrientes parecía forzada. En última instancia, su selección de elementos ideológicos parecía arbitraria, de modo que centrarse en este conglomerado cargado de tensión no parecía realmente útil. Si acaso, simplemente *parecía* proporcionar respuestas, cuando de hecho nos desviaba de otras maneras de comprender lo que había sucedido.

Como consecuencia de este énfasis excesivo en la ideología, Todorov, en su sección sobre cientificismo y humanismo, presenta de manera maniquea la antítesis entre totalitarismo y democracia, como si únicamente la democracia humanista invitara a la experimentación permanente y el totalitarismo la impidiera[106]. Este argumento era coherente con el de Karl Popper, pero pasaba por alto la convicción totalitaria de la necesidad y la posibilidad de experimentar y de hacer historia de otra manera, de acuerdo con las posibilidades que surgían tras la finalización de la Primera Guerra Mundial.

Dadas estas razones para dudar, el descuido de Todorov del caso italiano resulta particularmente perjudicial. El fascismo italiano no rechazó la ciencia moderna, pero su impulso fundamental fue idealista y antimaterialista, aun cuando los italianos, ellos también, se proponían la producción de un «hombre nuevo» mediante la movilización y la educación totalitarias. Sobre esa base, como veremos en el próximo capítulo, la corriente principal del fascismo italiano proclamaría su superioridad sobre el nazismo y el comunismo

soviético, crudamente materialistas.

Al analizar la libertad, la incompletitud y la imprevisiblidad, que jamás dejan de plantear nuevos desafíos, Todorov valora acertadamente el humanismo por encima del totalitarismo y el cientificismo[107]. Pero el humanismo incluye al fascista totalitario Giovanni Gentile, cuyo pensamiento dista mucho del cientificismo, y que, como ya hemos observado, postulaba una forma radical de libertad y de responsabilidad humanas. Es obvio que entre el humanismo totalitario de Gentile y el humanismo democrático de Todorov hay una diferencia crucial, pero las categorías de Todorov nos impiden siquiera preguntarnos por su fundamento.

Unos años después de la publicación del libro de Todorov, en 2006, propuse en *The Totalitarism Experiment in Twentieth-Century Europa* mi propia reinterpretación del totalitarismo, centrada en los tres regímenes clásicos[108]. Para establecer el marco de referencia, tomé gran parte del argumento todavía vigente de Arendt en relación con los derechos, los intereses, la virtud política y los requisitos de una alternativa sistemática al orden liberal predominante. Me ocupé incluso de los antecedentes intelectuales, sin centrarme directamente en el marxismo ni en el darwinismo social, sino parcialmente en sus derivados, a saber, por un lado, la revisión del marxismo que se produjo con el cambio de siglo y, por otro lado, la eugenesia, el supuesto esfuerzo científico para mejorar la especie humana, en particular la mejora de la competitividad en algún país en particular. Cada una de estas corrientes proponía la necesidad y el alcance de nuevos modos de acción humana más allá de las ideologías cuasi deterministas del siglo xix. Incluso encontré un papel decisivo para Giovanni Gentile.

Seis años después, Richard Shorten se refirió con respeto a mi libro en su *Modernism and Totalitarianism,* de 2012, pero pensaba que yo perdía de vista el bosque por mirar los árboles[109]. Esto, aparentemente, se debía a que Shorten pedía un abordaje incluso más abiertamente teleológico que los de Arendt y Todorov. Además, mientras que Todorov intentó excluir el moralismo, el enfoque teleológico de Shorten era descaradamente moralista. Este autor insistía en que, puesto

que el antiguo modelo estructural se centraba en el modo de operar de los regímenes totalitarios, «era necesario reemplazarlo por lo que podría describirse como el "modelo genocida"», comenzando precisamente por los resultados genocidas más extremos. Ese privilegio de asesinar en masa «resuena con intuiciones predominantemente morales en torno a qué fue lo realmente específico del episodio nazi y del estalinista en el siglo xx»[110]. En realidad, sostenía Shorten,

> lo que justifica el agregado de un nuevo término al léxico político es la experiencia del asesinato político en masa auspiciado por el liderazgo de un Estado moderno y excepcional tanto en intención como en escala[111].

A juicio de Shorten, centrar el foco en los homicidios como consecuencia necesaria del totalitarismo esclarece la importancia de la ideología, que este autor, a semejanza de Todorov, presentaba en tres facetas: utopismo, cientificismo y violencia revolucionaria. Cada una de ellas tenía que ver con la creación de un «hombre nuevo», el compromiso subyacente a la revolución antropológica que daba coherencia a la ideología[112]. Todos estos elementos son objeto de amplio énfasis y no cabe duda de que cada uno tuvo su papel en el conjunto. Pero todos son vagos, y el modelo teleológico de Shorten llevó a su autor a exagerar su importancia y forzarlos, lo que excluye otros puntos de vista acerca de la misma evidencia.

Por ejemplo, cuando se refiere al utopismo soviético, Shorten comienza con Marx, pero observa un cambio de marcha con Stalin y la adopción como meta del «socialismo en un solo país»: «El "socialismo en un solo país" describía, en tanto sujeto colectivo de la utopía, no tanto al proletariado en sí, como al proletariado *ruso*»[113]. Para Shorten se trataba de un simple cambio en los términos de la utopía, no de su abandono ni de su postergación. Pero no está claro qué papel jugaba el utopismo marxista en el seno del estalinismo. ¿Qué consecuencias habría tenido para Shorten conceder que el utopismo original había dado paso a otra cosa, con diferentes fuentes y distintas implicaciones? Tras haber postulado el

utopismo como uno de los tres aspectos fundamentales, parecía decidido a encuadrar cualquier resultado como simple variante del mismo, con lo cual excluía cualquier otra posibilidad. Un tratamiento histórico más profundo, con más dedicación a las dudas secretas que se plantearon los líderes soviéticos, la sensación de que se hallaban en un peligroso territorio desconocido y que solo podían improvisar, habría podido impulsar su estudio en otra dirección.

De la misma manera, Shorten reconocía que

> en materia de razas, el nazismo tenía decisivas unidades colectivas, aunque [...] no un determinismo racial, ya que de ninguna manera el pensamiento nazi describía como inevitable el triunfo de una raza sobre las otras[114].

Y agregaba:

> Como el pensamiento nazi dejaba claro, «las leyes de la naturaleza» no operaban con independencia de la voluntad humana. Había que aplicarlas[115].

También apuntaba que

> la definición de política que da [Hitler] sugiere que una teoría racial de la historia no llega a su término –la victoria de la raza más fuerte– con independencia de la acción humana: «la política es [...] la implementación de la lucha de una nación por la existencia»[116].

En realidad, a Hitler le preocupaba que un destino histórico ignorara directamente a un pueblo si este no aplicaba su activa voluntad a la realización de tal destino.

¿Qué decía todo esto acerca de la importancia relativa de la ciencia y de cualquier combinación «posideológica» que permitió a los nazis mantenerse en acción, que los motivó? Sin duda, el darwinismo afectó la sensibilidad de las posibilidades y las prioridades, pero, en la medida en que las «leyes de la naturaleza» debían ser aplicadas por los seres humanos, no eran en realidad leyes. Ni Darwin, ni el cientificismo en general, podían indicarles cómo reunir energías y movilizarlas con vistas a la necesaria acción colectiva. La preocupación de Hitler de que un destino histórico pudiera eludir a un pueblo

sugería que el criterio de superioridad no residía solo –y tal vez ni siquiera primordialmente– en la raza, sino más bien en la capacidad para unirse y actuar colectivamente con el fin de realizar su destino. Quizá fue el paso siguiente lo que imprimió a la acción un carácter específicamente totalitario.

Mientras que Todorov se limitó sencillamente a ignorar el caso italiano, Shorten lo excluyó explícitamente y ofreció una explicación convincente. Por alguna razón la trayectoria italiana no produjo el mismo resultado genocida[117]. Más importante fue la lectura que Shorten hizo de la oposición nazi al supuesto estatismo de la Italia fascista, el síndrome al que nos hemos referido previamente en este capítulo. Pero a pesar de que para los nazis, como hemos visto, eso no era ningún inconveniente para considerar totalitarios a los italianos, Shorten pensaba que precisamente por eso la Italia fascista no podía ser totalitaria. La raza, para el nazismo, y la clase social, para el estalinismo, aportaban poderosas construcciones de identidad social; el «Estado» nunca podía haber cumplido un papel totalitario comparable[118].

Como ya hemos observado, la distinción Estado/*Volk* entre Italia y Alemania es importante, pero no es fundamento suficiente para considerar totalitario un régimen y el otro no. Además, en cualquier caso, aun cuando el totalitarismo italiano tenía al Estado como atributo importante, a menudo los fascistas italianos hablaban de la nación, del pueblo y de su relación con el Estado, relación cuya concepción era motivo de importantes discrepancias. Pero eran discrepancias entre totalitarios acerca de la mejor manera de concebir la relación entre Estado y pueblo más allá de la democracia liberal.

No se produjo el resultado genocida que justificara la incorporación del término «totalitarismo» a nuestro vocabulario; al insistir en este argumento, Shorten cae simplemente en el moralismo teleológico. Lo primero que nos llama la atención es el rechazo de la democracia liberal y la búsqueda de una alternativa sistemática. En aquellos tiempos, como ya he destacado, algunos consideraron prometedora la novedad totalitaria, tanto en la teoría como en la práctica, pero tuvo muchas consecuencias no previstas y algunas de ellas

realmente horrorosas. Lo que ahora requiere nuestra atención es la totalidad del fenómeno.

---

1 Abbott Gleason, *Totalitarianism: The Inner History of the Cold War,* Nueva York, Oxford University Press, 1995, p. 19.

2 Ibíd., pp. 9, 19, 94-95.

3 La exposición más importante sobre el fascismo de Gentile es su *Origini e dottrina del fascismo,* 1929; véase la excelente traducción de A. James Gregor, *Origins and Doctrine of Fascism, with Selections from Other Works,* New Brunswick, Transaction, 2002.

4 Carl Schmitt, *State, Movement, People,* Corvallis, Plutarch, 2001.

5 Franz Neumann, *Behemoth: The Structure and Practice of National Socialism, 1933-1944,* Nueva York, Harper Torchbooks, 1966 [1944]; de la 2.ª ed., pp. 64-65.

6 Aristotle Kallis, «Neither Fascist nor Authoritarian: The 4th of August Regime in Greece (1936–1941) and the Dynamics of Fascistisation in 1930s Europe», *East Central Europe* 37, 2010, pp. 307, 313.

7 Peter F. Drucker, *The End of Economic Man: The Origins of Totalitarianism,* Nueva York, Harper Colophon, 1969 [1939], pp. 244-247.

8 Ibíd., p. 129.

9 Ibíd., pp. 133-134, 139-140.

10 Ibíd., pp. 219-223, 227-231, 234.

11 James Burnham, *The Managerial Revolution: What is Happening in the World,* Nueva York, John Day, 1941, pp. 160-161, 167-171.

12 Ibíd., p. 152.

13 Karl R. Popper, *The Open Society and Its Enemies,* 1. *The Spell of Plato,* 5.ª ed., Londres, Routledge, 1966 [1945], p. 1 [ed. esp., *La sociedad abierta y sus enemigos,* trad. Eduardo Loedel Rodríguez, Barcelona, Paidós Ibérica, 2017].

14 Karl R. Popper, *The Open Society and Its Enemies,* 2: *The High Tide of Prophecy: Hegel, Marx, and the Aftermath,* 5.ª ed., Londres, Routledge, 1966 [1945] [ed. esp., *La sociedad abierta y sus enemigos,* ed. cit.]

15 Popper, *The Open Society,* 1, p. 17. Véase también Karl R. Popper, *The Poverty of Historicism,* Nueva York, Harper & Row [Harper Torchbooks], 1964 [1957] [ed. esp., *La miseria del historicismo,* trad. Pedro Schwartz Girón, Madrid, Alianza Editorial, 2014].

16 Popper, *The Open Society,* 1, p. 1.

17 Carl J. Friedrich y Zbigniew Brzezinski, *Totalitarian Dictatorship and Autocracy,* 2.ª ed., Nueva York, Praeger, 1965 [1956]), pp. 16-17, 408, n. 284.

18 J. L. Talmon, *The Origins of Totalitarian Democracy,* Nueva York, Norton, 1970; 1.ª ed., 1952), 1, p. 249.

19 Ibíd., pp. 6-7.

20 Ibíd., pp. 2, 9, 254.

21 Ibíd., pp. 1-3, 5.

22 Ibíd., pp. 254-255.

23 Norman Cohn, *The Pursuit of the Millennium: Revolutionary Messianism in Medieval and Reformation Europe and Its Bearing on Modern Totalitarian Movements,* 2.ª ed., Nueva York, Harper Torchbooks, 1961 [1957]), pp. vi-vii.

24 Ibíd., pp. 318-319.

25 Ibíd., pp. 122, 308-312.

26 Ibíd., p. 319.

27 Ibíd., pp. 31-35.

28 Richard Shorten, *Modernism and Totalitarianism: Rethinking the Intellectual Sources of Nazism and Stalinism, 1945 to the Present,* Houndmills, Palgrave Macmillan, 2012, p. 70.

29 Talmon, *The Origins of Totalitarian Democracy,* p. 9.

30 George Orwell, «James Burnham and the Managerial Revolution», 1946, en George Orwell, *The Collected Essays, Journalism and Letters*, 4: *In Front of Your Nose, 1946-1950,* Boston, David R. Godine, 2000, pp. 170-173, 178-189.

31 George Orwell, *Nineteen Eighty-Four,* Nueva York, Harcourt Brace, 1983, pp. 221-222 [ed. esp., *1984,* trad. Miguel Temprano García, Barcelona, Lumen, 2014].

32 George Orwell, «The Prevention of Literature», en Orwell, *Collected Essays,* 4, pp. 63-64.

33 Thomas Pynchon, Prefacio a Orwell, *Nineteen Eighty-Four,* pp. xxii-xxiii; Orwell, *Nineteen Eighty-Four*, pp. 170-171.

34 Orwell, *Nineteen Eighty-Four,* pp. 257-258, 265-267, 300, 308.

35 Ibíd., pp. 195, 203-204, 270-272.

36 Irving Howe, *Politics and the Novel,* Nueva York, Meridian, 1987 [1967], p. 250.

37 Hannah Arendt, *The Origins of Totalitarianism,* Cleveland, Meridian, 1958 [ed. esp., *Los orígenes del totalitarismo,* trad. Guillermo Solana, prólogo de Salvador Giner, Madrid, Alianza Editorial, 2019]. El capítulo añadido, «Ideología y terror: una nueva forma de gobierno», fue en su origen una conferencia de 1950, o sea, esencialmente del mismo período que el libro.

38 Peter Baehr, *Hannah Arendt, Totalitarianism, and the Social Sciences,* Stanford, Stanford University Press, 2010, pp. 19, 82, 102, 139.

39 Arendt, *The Origins of Totalitarianism,* p. 447.

40 Ibíd., pp. 458, 462-466, 470.

41 Ibíd., p. 318.

42 Ibíd., p. 458; *véanse también* pp. 407, 417-418.

43 Ibíd., pp. 437-438, 457, 463-466.

44 Ibíd., pp. 462-466; *véanse también* pp. 325-326, 391-392, 398-399.

45 Baehr, *Hannah Arendt,* p. 88.

46 David Riesman, *Individualism Reconsidered and Other Essays,* 1954, pp. 409-425. Véase en particular Baehr, *Hannah Arendt,* pp. 45-50, sobre la correspondencia entre Riesman y Arendt.

47 Raymond Aron, *In Defense of Political Reason,* Lanham, Rowman & Littlefield, 1994, p. 98.

48 Baehr, *Hannah Arendt,* pp. 51-52, 55-56.

49 Friedrich y Brzezinski, *Totalitarian Dictatorship and Autocracy,* Cambridge, MA, Harvard University Press, 1956, pp. vii-viii, xi, 14, 18-19.

50 Ibíd., pp. 19-21.

51 Ibíd., pp. 3-4, 15, 27.

52 Ibíd., p. 16.

53 Ibíd., pp. 15, 17.

54 Ibíd., pp. 21-22.

55 Ibíd., p. 8.

56 Ibíd., pp. 277-339.

57 Ibíd., pp. 17-18.

58 Ibíd., p. 9.

59 Ibíd., p. 26.

60 Ibíd., pp. 25-26.

61 Robert Jay Lifton, *Thought Reform and the Psychology of Totalism: A Study of «Brainwashing» in China,* Nueva York, Norton, 1963, p. 248.

62 Ibíd., p. 5.

63 Ibíd., pp. 4-5.

64 Ibíd., p. 245.

65 Ibíd., p. 13.

66 Ibíd., p. 420.

67 Ibíd., p. 429.

68 Herbert Marcuse, *One-Dimensional Man: Studies in the Ideology of Advanced Industrial Society,* Boston, Beacon, 1964, p. 3 [ed. esp., *El hombre unidimensional,* trad. Antonio Elorza, Barcelona. Planeta De Agostini, 1993].

69 Ibíd., p. xv.

70 Ibíd., p. 12.

71 Ibíd., pp. 171-179.

72 Ibíd., pp, xv-xvi, 14.

73 Véase, por ejemplo, Simon Susen, *The «Postmodern Turn» in the*

Social Sciences, Basingstoke, Palgrave Macmillan, 2015.

74 Czesław Miłosz, *The Captive Mind,* Nueva York, Knopf, 1953.

75 Milovan Djilas, *The New Class: An Analysis of the Communist System,* Nueva York, Praeger, 1957 [ed. esp. *La nueva clase,* trad. Luis Echávarri, Buenos Aires, Sudamericana, 1958].

76 Shorten, *Modernism and Totalitarianism,* p. 56.

77 Timothy Garton Ash, *The Magic Lantern: The Revolution of '89 Witnessed in Warsaw, Budapest, Berlin and Prague,* Nueva York, Vintage, 1993, p. 137.

78 Václav Havel y otros, *The Power of the Powerless: Citizens Against the State in Central Eastern Europe,* Armonk, Sharpe, 1985, pp. 27-31, 36-37.

79 Stephane Courtois, Nicolas Werth y otros, comps., *The Black Book of Communism: Crimes, Terror, Repression,* Cambridge, Harvard University Press, 1999.

80 Enzo Traverso, *Il totalitarismo: Storia di un dibattito*, Milán, Bruno Mondadori, 2002; Anson Rabinbach, «Moments of Totalitarianism», *History and Theory,* 45, n.º 1, febrero de 2006, pp. 72-100.

81 Primo Levi, *Survival in Auschwitz: The Nazi Assault on Humanity,* Nueva York, Simon & Schuster [Touchstone], 1996 [ed. esp., *Si esto es un hombre,* trad. Pilar Gómez Bedate, Barcelona, Península, 2018]. Este libro, que se editó inicialmente con otro título, tiene una historia editorial extraordinariamente complicada.

82 Véase, por ejemplo, la introducción de Langer a Lawrence Langer, comp., *Art from the Ashes: A Holocaust Anthology,* Nueva York, Oxford University Press, 1995, p. 5.

83 Tim Cole, *Selling the Holocaust: From Auschwitz to Schindler: How History Is Bought, Packaged, and Sold,* Nueva York, Routledge, 1999, p. 4. En el Reino Unido, con el título *Images of the Holocaust,* Duckworth.

84 Por ejemplo, Giorgio Agamben, *Remnants of Auschwitz,* Nueva York, Zone, 1999.

85 Christopher Dillon, *Dachau and the SS: A Schooling in Violence,* Oxford, Oxford University Press, 2015.

86 Tzvetan Todorov, *Facing the Extreme: Moral Life in the Concentration Camps,* Nueva York, Henry Holt, 1996 [ed. orig. franc., 1991].

87 Tzvetan Todorov, *Hope and Memory,* Londres, Atlantic, 2003

[2000], p. 301 [ed. esp., *Memoria del mal, tentación del bien. Indagación sobre el siglo* xx, trad. Manuel Serrat, Barcelona, Península, 2002].

88 Ibíd., pp. 78-79, 124, 209-210.

89 Ibíd., pp. 159-164.

90 Slavoj Žižek, ¿Did Somebody *Say Totalitarianism? Five Interventions on the (Mis)use of a Notion,* Londres, Verso, 2001, p. 3 [ed. esp., *¿Quién dijo totalitarismo?,* trad. Antonio Gimeno Cuspinera, Valencia, Pre-Textos, 2002].

91 Ibíd., pp. 127-128.

92 Ibíd., pp. 131-132.

93 Ibíd., pp. 229, 256.

94 Ibíd., p. 6.

95 Ibíd., p. 141.

96 Ibíd., pp. 66-68.

97 Roger Griffin, *A Fascist Century,* Houndmills, Palgrave Macmillan, 2008, p. 63.

98 Emilio Gentile, *Le religioni della politica: Fra democrazie e totalitarismi,* Roma y Bari, Laterza, 2001, pp. xvii-xviii.

99 Emilio Gentile, «Fascism, Totalitarianism and Political Religion: Definitions and Critical Reflections on Criticisms of an Interpretation», en Roger Griffin, comp., *Fascism, Totalitarianism and Political Religion,* Londres, Routledge, 2005, pp. 65-66.

100 Todorov, *Hope and Memory*, 29, pp. 113-116 [ed. esp., *Memoria del mal, tentación del bien. Indagación sobre el siglo* xx, trad. Manuel Serrat, Barcelona, Península, 2002].

101 Ibíd., pp. 26-27.

102 Ibíd., pp. 18-20, 283.

103 Ibíd., pp. 33-34, 141-142.

104 Ibíd., pp. 32-33.

105 Ibíd., p. 40.

106 Ibíd., pp. 19-26.

107 Ibíd., pp. 25-26.

108 David D. Roberts, *The Totalitarian Experiment in Twentieth-Century Europe: Understanding the Poverty of Great Politics,* Londres, Routledge, 2006.

109 Shorten, *Modernism and Totalitarianism,* 248, n. 20.

110 Ibíd., p. 24.

111 Ibíd., pp. 50, 240-241.

112 Ibíd., p. 4.

113 Ibíd., p. 132.

114 Ibíd., p. 167; *véanse también* pp. 165-166.

115 Ibíd., p. 170.

116 Ibíd., pp. 175-176.

117 Ibíd., p. 60.

118 Ibíd., pp. 40-42, 240.

66
33
69

Schmitt dio la bienvenida al nazismo en su condición de antídoto contra la expansión, a su juicio caótica y excesivamente pluralista, del Estado alemán durante la República de Weimar. Desde este punto de vista, la coordinación desde arriba –*Gleichschaltung*–, que distinguió la primera etapa de la revolución nazi, podía entenderse como la bienvenida a la restauración de la soberanía y la autoridad del Estado. Pero según había revelado la respuesta a la crisis de Weimar en la política moderna, la renovación nazi debía ir más allá. En su *Staat, Bewegung, Volk* (‘Estado, movimiento, pueblo’), de 1933, Schmitt ofrecía lo que llamaba «nueva síntexis», la cual apuntaba más allá del dualismo liberal de Estado y sociedad, y mostraba de qué manera el Estado podía

abarcar el contenido social ampliado. Con ello pensaba hacer justicia al mismo tiempo a la novedad y a la superioridad del nazismo. El Estado ya no era una esfera de leyes fijas que determinaba el elemento político, sino que pasaba a estar determinado por este, es decir, por el movimiento y su liderazgo[4].
94
58
41
86
49
12
78
114
115
17
106
45
29
87
46
16
74
89
61
102
19
42

Pero Schmitt dio muestras de una sintomática ambigüedad a la hora de relacionar la restauración con la novedad, lo estático con lo dinámico, la sociedad con la política y el Estado. En gran medida, continuaba describiendo el papel convencional del Estado como guardián del orden en su condición de árbitro en los conflictos y de mediador entre las fuerzas sociales en disputa. En el congreso del Partido Nazi de septiembre de 1934, su idea conservadora de que el pueblo necesitaba una dirección, provocó protestas y fue rechazada. Desde la perspectiva nazi, el pueblo, encabezado por el movimiento, era el agente[5]. Aunque, hasta cierto punto,

Schmitt se había alejado de los tradicionalistas conservadores, su pensamiento seguía siendo demasiado convencional y estático para captar por qué los nazis insistían en que el «movimiento», en tanto oposición a un nuevo Estado, era el vehículo del esencial dinamismo moderno.
23
60
70
28
111
101
40
32
73
25
20
109

De esto se desprende que «la característica verdaderamente básica del totalitarismo en Italia y Alemania, aunque la menos comentada, es el intento de sustituir las satisfacciones, recompensas y consideraciones no económicas por otras de naturaleza económica, como base de la posición jerárquica, función y estatus individual en la sociedad industrial»8. En esto consistió el milagro social del fascismo, que hizo posible la preservación de un sistema de producción industrial necesariamente creador de desigualdad. Con ese fin necesitaba las nuevas organizaciones para la juventud, las mujeres y el ocio que durante mucho tiempo se asociaron al totalitarismo. Para Drucker, las organizaciones recreativas eran la pieza más importante, pues ofrecían beneficios no económicos, como conciertos y vacaciones, a la vez que promovían un cierto grado de igualdad social para compensar la persistencia de la desigualdad económica. Pero en tanto triste sustituto de la igualdad real, esta igualdad social solo podía aliviar el problema, nunca resolverlo9.
97
81
63
35

53
107
104
15
38
18
91
Ante todo necesitamos tener cierta idea de lo que el término significó para quienes se vieron afectados por los nuevos experimentos políticos previos a la Segunda Guerra Mundial, antes de que sus connotaciones se hicieran tan profundamente negativas. Los soviéticos ignoraron ampliamente este término, pero en cambio fue prominente, aunque discutido, entre los fascistas y los interesados por el fascismo desde la derecha. Entre sus principales propulsores se hallaba el italiano Giovanni Gentile, filósofo ya prestigioso antes de unirse al fascismo en 1923, quien poco después proclamaría que el totalitarismo era clave para la autocomprensión del fascismo. El pensamiento de Gentile es difícil de aprehender y fácil de caricaturizar, por cierto. Pero Abbott Gleason, especialista en la Unión Soviética, en su valiosa investigación sobre los diversos empleos del término «totalitarismo», afirma que la concepción del Estado totalitario del italiano es «extraordinaria» y «profética», para concluir que Gentile «merece ser considerado el primer filósofo del totalitarismo»[1]. Sin embargo, es evidente la excesiva ligereza con que el propio Gleason asimila el pensamiento de Gentile, por un lado, al «hegelianismo de derecha» y, por otro lado, a «las visiones demoníacas de Orwell»[2].
50
51
112

Václav Havel y otros, *The Power of the Powerless: Citizens Against the State in Central Eastern Europe,* Armonk, Sharpe, 1985, pp. 27-31, 36-37.
14

Shorten, *Modernism and Totalitarianism,* p. 56.

Timothy Garton Ash, *The Magic Lantern: The Revolution of ’89*

Witnessed in Warsaw, Budapest, Berlin and Prague, Nueva York, Vintage, 1993, p. 137.

Christopher Dillon, *Dachau and the SS: A Schooling in Violence,* Oxford, Oxford University Press, 2015.

Tzvetan Todorov, *Facing the Extreme: Moral Life in the Concentration Camps,* Nueva York, Henry Holt, 1996 [ed. orig. franc., 1991].

Tim Cole, *Selling the Holocaust: From Auschwitz to Schindler: How History Is Bought, Packaged, and Sold,* Nueva York, Routledge, 1999, p. 4. En el Reino Unido, con el título *Images of the Holocaust,* Duckworth.

Por ejemplo, Giorgio Agamben, *Remnants of Auschwitz,* Nueva York, Zone, 1999.

Primo Levi, *Survival in Auschwitz: The Nazi Assault on Humanity,* Nueva York, Simon & Schuster [Touchstone], 1996 [ed. esp., *Si esto es un hombre,* trad. Pilar Gómez Bedate, Barcelona, Península, 2018]. Este libro, que se editó inicialmente con otro título, tiene una historia editorial extraordinariamente complicada.

Véase, por ejemplo, la introducción de Langer a Lawrence Langer, comp., *Art from the Ashes: A Holocaust Anthology,* Nueva York, Oxford University Press, 1995, p. 5.

Stephane Courtois, Nicolas Werth y otros, comps., *The Black Book of Communism: Crimes, Terror, Repression,* Cambridge, Harvard University Press, 1999.

Enzo Traverso, *Il totalitarismo: Storia di un dibattito*, Milán, Bruno Mondadori, 2002; Anson Rabinbach, «Moments of Totalitarianism», *History and Theory,* 45, n.º 1, febrero de 2006, pp. 72-100.
48

Tzvetan Todorov, *Hope and Memory,* Londres, Atlantic, 2003 [2000], p. 301 [ed. esp., *Memoria del mal, tentación del bien. Indagación sobre el siglo* xx, trad. Manuel Serrat, Barcelona, Península, 2002].

Ibíd., pp. 78-79, 124, 209-210.

Ibíd., pp. 66-68.

Roger Griffin, *A Fascist Century,* Houndmills, Palgrave Macmillan, 2008, p. 63.
22

Ibíd., p. 6.
59

Ibíd., p. 141.

Ibíd., pp. 131-132.
117

Ibíd., pp. 229, 256.

Slavoj Žižek, ¿Did Somebody *Say Totalitarianism? Five Interventions on the (Mis)use of a Notion,* Londres, Verso, 2001, p. 3 [ed. esp., *¿Quién dijo totalitarismo?,* trad. Antonio Gimeno Cuspinera, Valencia, Pre-Textos, 2002].

Ibíd., pp. 127-128.

Ibíd., pp. 159-164.
76
71

Ibíd., p. 9.

Ibíd., pp. 277-339.

Ibíd., pp. 17-18.

Ibíd., pp. 21-22.

Ibíd., p. 8.

Ibíd., pp. 4-5.

Ibíd., p. 245.
43

Robert Jay Lifton, *Thought Reform and the Psychology of Totalism: A Study of «Brainwashing» in China,* Nueva York, Norton, 1963, p. 248.

Ibíd., p. 5.

Ibíd., p. 26.

Ibíd., pp. 25-26.

De esto se desprende que «la característica verdaderamente básica del totalitarismo en Italia y Alemania, aunque la menos comentada, es el intento de sustituir las satisfacciones, recompensas y consideraciones no económicas por otras de naturaleza económica, como base de la posición jerárquica, función y estatus individual en la sociedad industrial»8. En esto

consistió el milagro social del fascismo, que hizo posible la preservación de un sistema de producción industrial necesariamente creador de desigualdad. Con ese fin necesitaba las nuevas organizaciones para la juventud, las mujeres y el ocio que durante mucho tiempo se asociaron al totalitarismo. Para Drucker, las organizaciones recreativas eran la pieza más importante, pues ofrecían beneficios no económicos, como conciertos y vacaciones, a la vez que promovían un cierto grado de igualdad social para compensar la persistencia de la desigualdad económica. Pero en tanto triste sustituto de la igualdad real, esta igualdad social solo podía aliviar el problema, nunca resolverlo9.

92

En toda Europa y fuera de ella, había quienes pensaban que para caracterizar sus propias innovaciones era más apropiado el concepto de totalitarismo que el de fascismo, aunque la relación entre ambos nunca estuvo clara. En Grecia, los partidarios del nuevo régimen del general Ioannis Metaxás, a finales de los años treinta del siglo pasado, evitaron el empleo del adjetivo «fascista» y optaron por el de «totalitario», más ambiguo. Sin embargo, el propio Metaxás decía explícitamente que «totalitarismo» significaba precisamente que su régimen, en tanto innovador, tenía cosas en común no solo con los dos regímenes fascistas, sino también con el soviético en su condición de posdemocrático6.

Ante todo necesitamos tener cierta idea de lo que el término significó para quienes se vieron afectados por los nuevos experimentos políticos previos a la Segunda Guerra Mundial, antes de que sus connotaciones se hicieran tan profundamente negativas. Los soviéticos ignoraron ampliamente este término, pero en cambio fue prominente, aunque discutido, entre los fascistas y los interesados por el fascismo desde la derecha. Entre sus principales propulsores se hallaba el italiano Giovanni Gentile, filósofo ya prestigioso antes de unirse al fascismo en 1923, quien poco después proclamaría que el totalitarismo era clave para la autocomprensión del fascismo. El pensamiento de Gentile es difícil de aprehender y fácil de caricaturizar, por cierto. Pero Abbott Gleason, especialista en

la Unión Soviética, en su valiosa investigación sobre los diversos empleos del término «totalitarismo», afirma que la concepción del Estado totalitario del italiano es «extraordinaria» y «profética», para concluir que Gentile «merece ser considerado el primer filósofo del totalitarismo»1. Sin embargo, es evidente la excesiva ligereza con que el propio Gleason asimila el pensamiento de Gentile, por un lado, al «hegelianismo de derecha» y, por otro lado, a «las visiones demoníacas de Orwell»2.

Ibíd., p. 429.
56

Herbert Marcuse, *One-Dimensional Man: Studies in the Ideology of Advanced Industrial Society,* Boston, Beacon, 1964, p. 3 [ed. esp., *El hombre unidimensional,* trad. Antonio Elorza, Barcelona. Planeta De Agostini, 1993].

Ibíd., p. 13.
84

Ibíd., p. 420.

Czesław Miłosz, *The Captive Mind,* Nueva York, Knopf, 1953.

Milovan Djilas, *The New Class: An Analysis of the Communist System,* Nueva York, Praeger, 1957 [ed. esp. *La nueva clase,* trad. Luis Echávarri, Buenos Aires, Sudamericana, 1958].

Ibíd., pp, xv-xvi, 14.

Véase, por ejemplo, Simon Susen, *The «Postmodern Turn» in the Social Sciences,* Basingstoke, Palgrave Macmillan, 2015.

Ibíd., p. 12.

Ibíd., pp. 171-179.
79

Ibíd., p. xv.
26

Peter Baehr, *Hannah Arendt, Totalitarianism, and the Social Sciences,* Stanford, Stanford University Press, 2010, pp. 19, 82, 102, 139.

Irving Howe, *Politics and the Novel,* Nueva York, Meridian, 1987 [1967], p. 250.

Hannah Arendt, *The Origins of Totalitarianism,* Cleveland, Meridian, 1958 [ed. esp., *Los orígenes del totalitarismo,* trad. Guillermo Solana, prólogo de Salvador Giner, Madrid, Alianza Editorial, 2019]. El capítulo añadido, «Ideología y terror: una nueva forma de gobierno», fue en su origen una conferencia de 1950, o sea, esencialmente del mismo período que el libro.

Orwell, *Nineteen Eighty-Four,* pp. 257-258, 265-267, 300, 308.

Ibíd., pp. 195, 203-204, 270-272.

George Orwell, «The Prevention of Literature», en Orwell, *Collected Essays,* 4, pp. 63-64.

Thomas Pynchon, Prefacio a Orwell, *Nineteen Eighty-Four,* pp. xxii-xxiii; Orwell, *Nineteen Eighty-Four*, pp. 170-171.
39

Ibíd., p. 318.

Ibíd., p. 458; *véanse también* pp. 407, 417-418.

Arendt, *The Origins of Totalitarianism,* p. 447.

Ibíd., pp. 458, 462-466, 470.
36
105
64

Raymond Aron, *In Defense of Political Reason,* Lanham, Rowman & Littlefield, 1994, p. 98.

Baehr, *Hannah Arendt,* pp. 51-52, 55-56.

Baehr, *Hannah Arendt,* p. 88.

David Riesman, *Individualism Reconsidered and Other Essays,* 1954, pp. 409-425. Véase en particular Baehr, *Hannah Arendt,* pp. 45-50, sobre la correspondencia entre Riesman y Arendt.
99

Ibíd., pp. 437-438, 457, 463-466.

Ibíd., pp. 462-466; *véanse también* pp. 325-326, 391-392, 398-399.
10

Ibíd., p. 16.

Ibíd., pp. 15, 17.

Ibíd., pp. 19-21.
30

Ibíd., pp. 3-4, 15, 27.

Friedrich y Brzezinski, *Totalitarian Dictatorship and Autocracy,* Cambridge, MA, Harvard University Press, 1956, pp. vii-viii, xi, 14, 18-19.
80
83
68
77

Tal como Drucker veía las cosas, el «hombre económico» había tocado a su fin con el fracaso de la sociedad capitalista liberal, que no logró instaurar, por medio de la economía, la libertad y la igualdad, las cuales, gracias al cristianismo, habían llegado a parecer cualidades esenciales del mundo occidental. Este fracaso abrió el camino a los experimentos totalitarios del fascismo y el comunismo. Es indudable que Drucker se apresuró demasiado en tal afirmación, pues en sus primeros años el comunismo soviético se había basado precisamente en una concepción económica de la sociedad. Pero con todas las anomalías resultantes de su impulso a la industrialización intensiva, la creencia en que a través del socialismo marxista sería posible acceder a la libertad y la igualdad se derrumbó, y a finales de los años treinta la Unión Soviética terminó siendo algo fundamentalmente similar a Alemania e Italia. Eran igualmente totalitarias7.
96
13

George Orwell, «James Burnham and the Managerial Revolution», 1946, en George Orwell, *The Collected Essays, Journalism and Letters*, 4: *In Front of Your Nose, 1946-1950,* Boston, David R. Godine, 2000, pp. 170-173, 178-189.

George Orwell, *Nineteen Eighty-Four,* Nueva York, Harcourt Brace, 1983, pp. 221-222 [ed. esp., *1984,* trad. Miguel Temprano García, Barcelona, Lumen, 2014].

Talmon, *The Origins of Totalitarian Democracy,* p. 9.
55
118

57
103
75
47
93
52
34
37
65

Richard Shorten, *Modernism and Totalitarianism: Rethinking the Intellectual Sources of Nazism and Stalinism, 1945 to the Present,* Houndmills, Palgrave Macmillan, 2012, p. 70.

Ibíd., p. 319.

Ibíd., pp. 31-35.

Ibíd., pp. 318-319.

Ibíd., pp. 122, 308-312.

Ibíd., pp. 254-255.
95

Norman Cohn, *The Pursuit of the Millennium: Revolutionary Messianism in Medieval and Reformation Europe and Its Bearing on Modern Totalitarian Movements,* 2.ª ed., Nueva York, Harper Torchbooks, 1961 [1957]), pp. vi-vii.

Ibíd., pp. 2, 9, 254.

Ibíd., pp. 1-3, 5.

Gentile tenía cierto respeto por Marx, pero llegó a la conclusión de que lo que el mundo secular moderno necesitaba no era una revolución socioeconómica contra el capitalismo, sino una revolución cultural-política en dos dimensiones que se reforzaran mutuamente. Por un lado, era más completo si integraba el sistema educativo para ordenar y centrar la capacidad ética humana, de manera que todos los individuos participaran del sentido de responsabilidad en el futuro. Por otro lado, había que expandir el alcance del Estado para comenzar a modelar el mundo con mayor coherencia y sistematicidad. Con la invitación a una mayor participación

constante y directa –incluso con su exigencia–, la expansión de la acción colectiva ordenaría y orientaría la capacidad ética de los seres humanos3.

Ibíd., pp. 6-7.
90
62
108
67
11

Ibíd., p. 129.
72

Aristotle Kallis, «Neither Fascist nor Authoritarian: The 4th of August Regime in Greece (1936–1941) and the Dynamics of Fascistisation in 1930s Europe», *East Central Europe* 37, 2010, pp. 307, 313.

Peter F. Drucker, *The End of Economic Man: The Origins of Totalitarianism,* Nueva York, Harper Colophon, 1969 [1939], pp. 244-247.

Carl Schmitt, *State, Movement, People,* Corvallis, Plutarch, 2001.

Franz Neumann, *Behemoth: The Structure and Practice of National Socialism, 1933-1944,* Nueva York, Harper Torchbooks, 1966 [1944]; de la 2.ª ed., pp. 64-65.

Ibíd., pp. 9, 19, 94-95.

La exposición más importante sobre el fascismo de Gentile es su *Origini e dottrina del fascismo,* 1929; véase la excelente traducción de A. James Gregor, *Origins and Doctrine of Fascism, with Selections from Other Works,* New Brunswick, Transaction, 2002.

Abbott Gleason, *Totalitarianism: The Inner History of the Cold War,* Nueva York, Oxford University Press, 1995, p. 19.
54
116
88
27

Carl J. Friedrich y Zbigniew Brzezinski, *Totalitarian Dictatorship and Autocracy,* 2.ª ed., Nueva York, Praeger, 1965 [1956]), pp. 16-17, 408, n. 284.

J. L. Talmon, *The Origins of Totalitarian Democracy,* Nueva York,

Norton, 1970; 1.ª ed., 1952), 1, p. 249.

Popper, *The Open Society,* 1, p. 17. Véase también Karl R. Popper, *The Poverty of Historicism,* Nueva York, Harper & Row [Harper Torchbooks], 1964 [1957] [ed. esp., *La miseria del historicismo,* trad. Pedro Schwartz Girón, Madrid, Alianza Editorial, 2014].

Popper, *The Open Society,* 1, p. 1.

Karl R. Popper, *The Open Society and Its Enemies,* 1. *The Spell of Plato,* 5.ª ed., Londres, Routledge, 1966 [1945], p. 1 [ed. esp., *La sociedad abierta y sus enemigos,* trad. Eduardo Loedel Rodríguez, Barcelona, Paidós Ibérica, 2017].

Karl R. Popper, *The Open Society and Its Enemies,* 2: *The High Tide of Prophecy: Hegel, Marx, and the Aftermath,* 5.ª ed., Londres, Routledge, 1966 [1945] [ed. esp., *La sociedad abierta y sus enemigos,* ed. cit.]

James Burnham, *The Managerial Revolution: What is Happening in the World,* Nueva York, John Day, 1941, pp. 160-161, 167-171.
100

Ibíd., p. 152.

Ibíd., pp. 133-134, 139-140.

Ibíd., pp. 219-223, 227-231, 234.
82

Emilio Gentile, *Le religioni della politica: Fra democrazie e totalitarismi,* Roma y Bari, Laterza, 2001, pp. xvii-xviii.

Ibíd., pp. 25-26.

David D. Roberts, *The Totalitarian Experiment in Twentieth-Century Europe: Understanding the Poverty of Great Politics,* Londres, Routledge, 2006.

Ibíd., p. 40.

Ibíd., pp. 19-26.

Ibíd., pp. 33-34, 141-142.

Ibíd., pp. 32-33.
113

Ibíd., pp. 26-27.

Ibíd., pp. 18-20, 283.

Emilio Gentile, «Fascism, Totalitarianism and Political Religion: Definitions and Critical Reflections on Criticisms of an Interpretation», en Roger Griffin, comp., *Fascism, Totalitarianism and Political Religion,* Londres, Routledge, 2005, pp. 65-66.
31
98

Todorov, *Hope and Memory*, 29, pp. 113-116 [ed. esp., *Memoria del mal, tentación del bien. Indagación sobre el siglo* xx, trad. Manuel Serrat, Barcelona, Península, 2002].
21
110
44
24

Ibíd., pp. 40-42, 240.

Ibíd., pp. 175-176.

Ibíd., p. 60.

Ibíd., p. 167; *véanse también* pp. 165-166.
85

Ibíd., p. 170.

Ibíd., p. 4.

Ibíd., p. 132.

Ibíd., p. 24.

Ibíd., pp. 50, 240-241.

Shorten, *Modernism and Totalitarianism,* 248, n. 20.

3. Trayectorias totalitarias entre las dos guerras mundiales

Reformulación del concepto

Comprender los límites de las explicaciones dominantes sugiere la utilidad de una remodelación de la idea de totalitarismo, en primer lugar como aproximación a la Italia fascista, la Unión Soviética y la Alemania nazi, regímenes a los que se les aplicó por primera vez. El quid de la cuestión está en evitar tanto el prejuicio teleológico como el énfasis excesivo en las ideologías preexistentes, dos rasgos que hemos encontrado en diversos análisis de prestigio.

Más que comenzar por los resultados, como si cada comienzo llevara consigo una meta, necesitamos un enfoque genético que evalúe las aspiraciones a la luz del contexto. Para ello hemos de tomar en cuenta nuevos puntos de partida, tras la huella de las insurrecciones preñadas de esperanzas y desafío que se produjeron en torno a la Primera Guerra Mundial y la Revolución rusa. Las particulares circunstancias que a la sazón se daban en Rusia, Italia y Alemania realzaron la sensación de desafío y de oportunidad extraordinaria, aunque transitorios. Si bien por diferentes razones en cada caso, parecía posible, y necesario, dar un paso al frente y saltar por encima de las democracias liberales. La Revolución rusa inspiró a Mussolini, Mussolini inspiró a Hitler y luego los tres regímenes se retroalimentaron recíprocamente en esa era de nuevas posibilidades. Cada uno era un experimento de final abierto y sometido a circunstancias imprevistas, aun cuando con mirada retrospectiva distingamos en ellos la posibilidad de resultados terribles.

A finales del siglo xix, el marxismo y el darwinismo social contenían elementos deterministas que especificaban una dirección determinada, pero a comienzos del siglo xx la historia dio muestras, incluso a muchos partidarios de esas ideologías, de ser más abierta e incierta, de ser como el producto de elecciones contingentes de los seres humanos. Por tanto, las ideologías previas no iban más allá. No es partiendo

de una ideología previa como mejor se entiende el totalitarismo, sino considerándolo un paso adelante, un paso específico desde el punto de vista histórico que va más allá del determinismo, como un intento de dominar esa historia. Si bien Hanna Arendt y Richard Shorten tenían la sensación general de que más allá de la ideología había algo que requería explicación, lo que propusieron fue relativamente convencional. No evaluaron con seriedad cómo y por qué los totalitarios operaron con mayor radicalidad a partir de esas ideologías originales, ni las consecuencias que ello acarreó.

Es indudable la presencia de algo así como una mentalidad o un marco mental, pero esto es posideológico. En sus diferentes versiones, figuras como Friedrich Nietzsche, Georges Sorel, Vilfredo Pareto y el propio Lenin ya habían sugerido la necesidad de un nuevo y extraordinario modo de acción, precisamente porque la influencia de la historia sobre la voluntad, el espíritu, la organización y la acción colectiva de los seres humanos era más contingente de lo que previamente se había pensado. En tanto abierta e incierta, la historia requería improvisación y podía depender del mito, categoría de la que se ha abusado y que desarrollaremos más adelante en este capítulo. El concepto de totalitarismo caracteriza acertadamente este nuevo modo de acción colectiva.

En el inicio de los totalitarismos originarios observamos una cierta *hybris,* que no venía tanto de la pretensión de poseer una comprensión privilegiada de la dirección de la historia como de una sensación de haber reconocido –cosa que la corriente principal de los liberales y los marxistas ortodoxos no habían hecho– los requisitos para un nuevo modo de acción, él mismo productor de la historia. Sin embargo, la incertidumbre debilitó la confianza. De esa manera, la *hybris* terminó mezclándose con una cierta estridencia que reflejaba la *carencia* de seguridad suprahistórica, el sentimiento de que todo dependía de ellos, de seres humanos falibles que actuaban en el marco de una historia imprevisible.

Parecía que para afrontar el desafío y apoderarse del momento histórico era necesario concentrar el poder y movilizar al pueblo a fin de hacer posible la grandiosa e

imprescindible acción colectiva. Por tanto, era elemental la existencia del partido único, pero también lo era la hipertrofia del Estado. Las relaciones entre el partido y el Estado podían variar, pero el objetivo era siempre la creación de una sociedad más eficiente y un modo de autorrealización en permanente superación, no simplemente el dominio total, la conversión de los individuos en autómatas ni la mera conservación del poder.

En su condición de desviación respecto del liberalismo y del individualismo, esto debía ir intrínsecamente acompañado de una expansión de la esfera pública, lo que suponía la soberanía del Estado, en principio ilimitada, a expensas de lo privado. En todo caso, esa expansión incluía, como ejemplo particularmente elocuente, una cierta dosis de manipulación de la población y el énfasis en las implicaciones públicas de las opciones, otrora privadas, de la población general. Ahora casarse y tener hijos eran de hecho actos inherentemente políticos, formas de participación política. Como reverso de la expansión de la soberanía estatal, los individuos debían involucrase en una participación más constante y directa que, en principio y una vez más, no tenía límites.

La gente corriente fue captada en estos experimentos por vías que solo recientemente hemos comenzado a comprender. No se trataba únicamente, o no principalmente, de coerción, temor, terror o ni siquiera de conformismo, como durante mucho tiempo se entendió el totalitarismo. Al participar cada uno cumpliendo su papel, los individuos corrientes experimentaban una vigorizante sensación de implicación en algo extraordinario, sin precedentes, incluso más allá de las nociones convencionales del bien y del mal.

Lo extraordinario de la situación parecía exigir ocasionalmente el uso de la violencia, aunque los modos de violencia variaran considerablemente. En los tres casos encontramos policía política, y no hay duda de que en la Unión Soviética hubo durante los años treinta un período de terror, como veremos más adelante. Pero el terror generalizado, tal como lo postula Arendt, nunca fue central en ninguno de los tres casos, y en la actualidad la mayor parte de los principales estudiosos del tema le han restado importancia, excepto en lo

que respecta a grupos particularmente señalados.

En los tres países, una autoproclamada nueva élite se hizo con el monopolio del poder sobre la base de su convicción de poseer en exclusividad la capacitación necesaria para liderar la forma posdemocrática de imprescindible acción colectiva. Lo que cada uno de los tres regímenes hizo realmente con el modo totalitario de acción fue distinto, pero en los tres casos la nueva acción produjo una dinámica característica, a veces con resultados impresionantes.

Sin embargo, también conllevaba exageración, exceso retórico y pensamiento mítico, pensamiento que hasta cierto punto era vigorizante, pero que también cegaba a quienes se involucraban en sus perspectivas reales. En parte como resultado de ello, esta dinámica dio pruebas de extralimitación en ocasiones y produjo todo tipo de consecuencias indeseadas, la más importante de las cuales era la tendencia a quedar fuera de control. Esta tendencia no significa que tales fenómenos no fueran totalitarios; era simplemente un aspecto de lo que, como ocurrió, el totalitarismo podía suponer.

En los tres casos, la dinámica totalitaria mostró ciertos rasgos comunes, desde la limitación de los reducidos modos de participación hasta una tendencia a la radicalización parcialmente fuera de control, que podía incluir el asesinato en masa. En los tres casos, la tendencia a la dictadura personal fue simple consecuencia de la dinámica totalitaria, no señal de intenciones originarias, ni evidencia de que todo se reducía desde el primer momento a la dictadura personal. Incluso los resultados más terribles deben concebirse como corolarios de particulares trayectorias contingentes antes que como manifestaciones del mal o como fanatismo ideológico. Eran resutados que derivaban del nuevo modo totalitario de acción.

Algunos de los motivos de duda que invocaban los críticos, lejos de minar la idea de totalitarismo, son razones para su reformulación, como es el caso de Richard Overty en su estudio sobre la Alemania de Hitler y la Rusia de Stalin, pese a su afirmación de que el totalitarismo es una «fantasía politológica» de la que más vale prescindir por completo[1]. Y los autores de los trabajos incluidos en *Beyond Totalitarism,*

compilación realizada por Michael Geyer y Sheila Fitzpatrick, están tan decididos a destruir el modelo anterior –según el cual la Alemania nazi y la Unión Soviética tienen supuestas características totalitarias comunes– que infravaloran otras semejanzas que sugieren la conveniencia de reformular la idea de totalitarismo[2]. En realidad, la principal utilidad del volumen de Geyer y Fitzpatrick estriba en mostrar de qué manera el nuevo modo totalitario de acción desencadenó la extralimitación y el abuso, aunque también nuevos modos de iniciativa desde abajo. Y muestra también que la interacción alimentó el extremismo tanto de los nazis como de los soviéticos. La idea de estar materializando unos y otros la gran hazaña de hacer historia transmitía energía en ambos casos y alimentaba de modo comparable una tendencia al exceso fuera de control. Por tanto, los resultados de esta investigación pionera no apuntan «más allá del totalitarismo», sino únicamente más allá de la versión anterior y ampliamente desacreditada del mismo, al tiempo que nos ayudan a concebir una alternativa.

Como una de las facetas de la superación de las democracias liberales, cada uno de los tres regímenes aspiraba a remodelar el orden mundial de su tiempo, aparentemente controlado por las potencias imperialistas occidentales, que parecían promover la democracia liberal en pro de sus propios intereses. Cada cual a su manera, fascistas y comunistas afirmaban ofrecer una alternativa sistemática. Pero, no obstante estas características comunes, los tres primeros regímenes totalitarios también fueron rivales entre sí y compitieron por el espacio posliberal, alimentándose recíprocamente. Lo primero que viene a la cabeza es la rivalidad entre las potencias fascistas y la Unión Soviética, pero también eran rivales la Italia fascista y la Alemania nazi, a pesar de su condición de camaradas en la cruzada contra el comunismo.

La Italia fascista

Hemos visto que muchas autoridades en la materia excluyen a la Italia fascista del universo del totalitarismo. Arendt y

Shorten la descartaron explícitamente, y en lo esencial por las mismas razones, esto es, por un lado, la ausencia en ella de aparato terrorista con consecuencias genocidas, y por otro lado, su estatismo aparentemente conservador.

Además, el régimen fascista era una «diarquía», pues el rey Víctor Manuel III se mantuvo en el trono durante todo el gobierno de Mussolini. La noción de diarquía, en términos muy amplios, pareció por mucho tiempo sugerir el compromiso general de Mussolini con las élites e instituciones prefascistas. De la misma manera, los acuerdos con la Iglesia católica a los que se llegó con el Concordato y los Pactos de Letrán de 1929 parecían ser una clara señal de que en el fascismo no podría prosperar ningún impulso totalitario radical.

Pero a la hora de abordar el caso italiano hemos de tener particularmente presente nuestro interés en las aspiraciones y no solo en la práctica, el funcionamiento y los resultados. Los fascistas italianos deseaban ser totalitarios y afirmaban serlo, de modo que cualquier consideración de totalitarismo en su génesis tendría que preguntarse qué era lo que buscaban y por qué. En los últimos años se han producido esfuerzos significativos, aunque opuestos, por reincorporar el caso italiano, aun cuando sin desdeñar las evidentes diferencias que presenta respecto de la Alemania nazi y de la Unión Soviética. El más destacado fue el de Emilio Gentile, quien advirtió contra la evaluación de la Italia fascista según alguna versión hollywoodense o contra cualquier patrón abstracto. En tanto simple «vía italiana al totalitarismo», el fascismo no produjo un régimen cualitativamente distinto del nazi o del estalinista[3]. Pero, como hemos observado en el capítulo 2, Gentile ponía el énfasis en la religión política –liturgia, ritual, «sacralización de la política»–, y en gran medida sobre esta base apoyaba la inclusión de Italia en el totalitarismo. En realidad, las ideas de Gentile nos cierran el camino a un despliegue más profundo de interrogantes acerca de las fuentes y las implicaciones del totalitarismo en el caso italiano.

Detengámonos más explícitamente en dos de las razones para dudar. ¿Qué diferencia supuso realmente la presencia de élites e instituciones preexistentes? En oposición a su papel de

domadoras del «auténtico» fascismo, como tan a menudo se ha supuesto, muchas veces fueron asimiladas e incluso entraron en sinergia con el nuevo impulso fascista. La presencia del fascismo, con sus aspiraciones totalitarias, tomó elementos de las élites e instituciones anteriores y las condujo a desempeñar papeles que no habrían podido desplegar en un régimen liberal. Por poner un ejemplo, el *Istituto per la Ricostruzione Industriale* (Instituto para la Reconstrucción Industrial), o IRI, se creó como respuesta a la Gran Depresión, no como una medida específicamente fascista. Pero una vez en el marco fascista, rápidamente se convirtió en vehículo para la gestión estatal de importantes sectores de la economía. Así, el magnate Arturo Beneduce, encontró allí la oportunidad de desempeñar un papel económico estatal que le habría sido imposible, ni jamás habría buscado, bajo el régimen liberal precedente.

No cabe duda de que el Concordato de 1929, al conceder a la Iglesia católica un papel en la educación y en el derecho matrimonial, parece algo completamente opuesto al totalitarismo. Pero esto no significó el establecimiento de una relación estrecha del régimen con la Iglesia. Esas medidas disgustaron enormemente a muchos fascistas, que aspiraban a una política totalitaria más consistente. En parte como respuesta a esta inquietud, en 1931 Mussolini satisfizo a la militancia con severas medidas contra la organización juvenil de la Iglesia, la Acción Católica. El monopolio estatal en la formación de la juventud italiana era una de las principales preocupaciones de Mussolini y de los líderes fascistas.

Mientras, el papa Pío XI promulgó en 1930 y 1931 encíclicas que criticaban la familia fascista y la política de bienestar, en particular el esfuerzo fascista para politizar el matrimonio y la educación infantil, así como la secularización de las organizaciones católicas de socorro a los pobres y a los enfermos. Otra encíclica, *Non abbiamo bisogno,* fue más lejos y denunció la idea misma del Estado totalitario como idolatría pagana. La tensión se prolongó, aunque, en vísperas de la Segunda Guerra Mundial, el régimen en conjunto expandía su radio de acción a expensas de la Iglesia.

¿Qué pasaba con el supuesto estatismo de la Italia fascista?

El énfasis en el derecho codificado reflejaba de manera especial la visión del ministro de Justicia, Alfredo Rocco. Si bien no hay duda de que su concepción se oponía al énfasis nazi en el dinamismo y la voluntad, su punto de vista nos enseña que el totalitarismo puede ser legal e incluso estar sometido a la ley. En un sistema totalitario, la ley podría regir con toda predictibilidad e incluso con imparcialidad.

En todo caso, por importante que fuera, Rocco no hablaba en nombre de todos los fascistas italianos; en efecto, el Estado ético totalitario de Italia que proclamaban intelectuales tan importantes como Giovanni Gentile y Camillo Pellizzi ofrecía una concepción mucho más dinámica y abierta. A modo de adaptación al aparente final abierto de la historia, el Estado totalitario nunca llegaría a estar definitivamente acabado, plenamente realizado en un conjunto de instituciones empíricas; había que recrearlo constantemente a medida que enfrentara tareas siempre nuevas y que las nuevas generaciones accedieran a la conciencia política gracias a la educación y la experiencia[4]. Cualquier concepción según la cual el ideal totalitario italiano, en tanto estatista, obligaba a una obediencia estática al derecho codificado era fruto de una lectura selectiva y tendenciosa de la evidencia.

No obstante, la relación entre el Partido Fascista y el Estado no fue nada fácil de establecer. En 1928, El Gran Consejo Fascista pasó de ser una institución del partido a tener carácter estatal; cabe preguntarse si la finalidad de esa transformación fue domar el partido o revolucionar el Estado. Hubo un poco de ambas cosas, pero sus principales objetivos fueron, por un lado, imprimir el sello fascista al Estado y, por otro, reducir la bifurcación entre partido y Estado, medida claramente totalitaria. Era algo completamente distinto de la absorción de un partido fascista por parte del Estado liberal preexistente.

La disputa acerca de la relación entre el partido y el Estado se prolongó a todo lo largo del régimen, y la confusión sobre lo que era fascismo radical o auténticamente totalitario condujo a una persistente mala interpretación de lo que se hallaba en juego. A menudo se considera que el partido encarna el fascismo radical, de modo que se supone que quienes tratan de

domarlo o delimitarlo son simplemente conservadores, no totalitarios. Es probable que este tipo de fascistas tendiera a favorecer métodos legales y tácticas moderadas, pero para muchos de ellos, la subordinación del partido no significaba ni remotamente el final de la revolución fascista y el retorno a la normalidad. La antigua tendencia a asociar el potencial revolucionario y totalitario del fascismo con radicales del partido, como Roberto Farinacci, ha limitado gravemente la comprensión de los elementos en juego.

Pero ¿por qué los fascistas consideraron necesario romper con la corriente liberal democrática y por qué aspiraron realmente a una alternativa totalitaria? Entre quienes se encaminaban al fascismo en Italia se hizo casi explícito algo parecido a un ideal totalitario hacia finales de la Primera Guerra Mundial, antes de la creación del movimiento fascista y antes de que se acuñara el término «totalitarismo». Era algo evidente en elementos descontentos tanto de la izquierda como de la derecha. Sus objetivos respondían a una muy extendida sensación de que el Estado parlamentario liberal italiano era demasiado débil para afrontar los desafíos de la inmediata posguerra y, en particular, el de la militancia sindical, que incluía huelgas en los servicios públicos e incluso ocupaciones de fábricas. El liberalismo parecía presagiar un conflicto de clases interminable.

Incluso ciertos elementos de la derecha, que veían en los sindicatos una amenaza desde el interior mismo del permisivo orden liberal, reconocían el papel positivo que los mismos habían desempeñado al aportar un antídoto contra la atomización, elevar la conciencia de los trabajadores y estimular virtudes tales como la colaboración, la disciplina y el sacrificio. En el contexto liberal, eran una amenaza de particularismo y desorden, pero en el seno de un marco político diferente, su papel podía ser muy otro. En el contexto de la crisis de posguerra en Italia, y antes de que Mussolini se convirtiera en primer ministro en octubre de 1922, se debatió mucho sobre la manera de sacar provecho de los elementos positivos del fenómeno sindical y eliminar los negativos, especialmente mediante la integración de las formaciones de la

clase obrera en una estructura corporativa más amplia que organizara todos los sectores de la producción.

Estos agrupamientos sobre una base económica ya no serían entidades privadas, como los sindicatos entonces existentes, sino que se convertirían en entidades públicas obligatorias con funciones públicas. Las entidades con fundamento económico podrían incluso proporcionar la base para una alternativa más saludable y más productiva al gobierno parlamentario y al sistema multipartidista[5]. Era una orientación totalitaria, pero esa desviación respecto de la democracia liberal podía parecer racional, benéfica y progresista. Los sindicatos resultaban así atractivos por otro motivo que como simples medios de manipulación o control. Esta visión no tenía nada que ver con la tortura o la violencia, y mucho menos aún con la dominación total y la reducción de los individuos a autómatas. Pero implicaba la participación obligatoria, o sea, que todo el mundo tendría que subir a bordo. De esta manera, aun cuando el fascismo italiano no contaba con una ideología como el marxismo o el darwinismo social, tuvo desde el primer momento ideas concretas acerca de la construcción de un orden posliberal, y ese orden podría considerarse totalitario.

Aunque los acentos variaban de unos fascistas a otros, el fascismo italiano no descansaba en certezas ideológicas previas, sino en un humanismo más amplio que diseñaba el ámbito propicio para la movilización y la inclusión sobre la base de la educación, la cultura y la capacidad ética propia de los seres humanos, que no eran autómatas, ni estaban necesariamente sometidos a las limitaciones materialistas, mecánicas, derivadas de la clase social o la raza. El pensamiento de Giovanni Gentile, al que hemos aludido en el capítulo anterior, era el eje central de esa idea.

Este idealismo general, o énfasis en el espíritu, llevaba consigo la nueva y, por cierto, energizante sensación de que ese logro maravilloso podía conseguirse mediante la concentración del poder, la movilización del pueblo y la organización de una vigorosa acción colectiva en torno al compromiso, la audacia, la voluntad, la solidaridad, la fe, la disciplina, el sacrificio y algo así como el mito, categoría que

los italianos abrazaron explícitamente, pero la del mito es una categoría huidiza y sobrecargada que es preciso tratar con particular cuidado. La adopción fascista del mito podría sugerir mistificación, manipulación cínica desde arriba con el fin de servir a los intereses de la élite y alejar a las masas de sus reales intereses.

Lo cierto es que el mito formó parte del fascismo italiano en diversos niveles, en proporciones e incluso con significados variables en el tiempo. Pero tal como lo adoptaron los creadores del fascismo, el mito no diferenciaba a las élites de las masas, sino que fundía a unas y otras en un todo, pues hasta la nueva élite fascista se sabía cautiva de un mito general en su persecución de la creación fascista. Giuseppe Bottai, prestigioso ideólogo, observó en el año 1934 que en el extranjero era común considerar al fascismo una doctrina de mitos, pero él, invirtiendo los términos de la cuestión, insistía en que la gran corriente liberal había llegado a venerar la libertad y el individuo precisamente como ídolos, como mitos[6]. Sin embargo, lo importante no era simplemente que dos jugadores pudieran participar en este juego. Los fascistas defendían una visión más lúcida del lugar central del mito en una nueva concepción histórico-política que pudiera *cambiar* el modo en que la historia se da, o se hace, mediante la proyección de heroicas metas colectivas asociadas a imágenes de logros colectivos.

Incluso cuando hablaban explícitamente de mitos, los primeros líderes fascistas, como Dino Grandi, insistían en que el nuevo modo de acción tenía que producir un cambio institucional concreto, que la mera movilización por medio de un mito no era suficiente. Y, por cierto, los fascistas se embarcaron en un programa coordinado de cambio institucional cuya pieza básica era el corporativismo. Pero la máxima prioridad correspondió siempre a la energía en la acción, por lo que la permanente imputación de «activismo» al fascismo italiano se acerca mucho a la realidad. Sin embargo, no se trataba simplemente de «mantener las masas en movimiento», sino de alcanzar objetivos, de mostrar qué se podía conseguir con el nuevo y vigorizante modo de acción

colectiva.

El totalitarismo expresaba la determinación del régimen a modelar un nuevo italiano, dar forma a una nueva sociedad, hacer a Italia grande y poderosa. Es famosa la declaración de Mussolini de 1927 en la que se jactaba de que «en diez años haría a Italia irreconocible para sí misma y para los extranjeros»[7]. Este era el proyecto totalitario básico en Italia, lo que significa que, en principio, el fascismo estaba preparado para echar mano de cualquier cosa y de todo. Con ese espíritu, el régimen se lanzó a un conjunto de grandes tareas de movilización que a menudo se describían con metáforas militares, desde la reconstrucción de las infraestructuras italianas hasta la batalla del trigo, por un lado, y de la natalidad, por otro. La «batalla de los nacimientos» fue básica para la política demográfica fascista, menos radical que la de la Alemania nazi, pero comparablemente totalitaria. En oposición a la eugenesia, los italianos cargaban el énfasis en la natalidad, estimulaban el aumento de la población e incluían en la batalla una buena dosis de legislación sobre salud pública y bienestar a fin de propiciar la existencia de madres y niños sanos.

Hasta cierto punto, la sensación de formar parte de una gran acción colectiva sin precedentes parece haberse apoderado de la imaginación de los italianos de a pie. Pero totalitarismo significaba muy explícitamente ausencia de espacio para la indiferencia política; todo el que no estaba activamente a favor del fascismo, estaba en contra. También significaba la expansión de la soberanía del Estado. En un discurso de octubre de 1925, Mussolini pronunció lo que tal vez sea su máxima más conocida: «Esta es nuestra fórmula: todo en el Estado, nada fuera del Estado, nada contra el Estado»[8].

Además, los fascistas comenzaron prácticamente desde el primer momento a organizar y adoctrinar a la población. En realidad, aunque se inspiraban en ejemplos socialistas, rápidamente llevaron el esfuerzo a niveles sin precedentes, en parte mediante el uso pionero de los nuevos medios de comunicación de masas. Ya en 1923, Mussolini proclamaba el cine como el arma más poderosa del fascismo. Aunque en la

década siguiente las exposiciones conmemorativas y diversas formas de espectáculos fueron más básicas, el ritual y la conmemoración tuvieron un papel importante desde el comienzo. Además, y casi al mismo tiempo, los fascistas comenzaron a movilizar y a politizar a los italianos a través de organizaciones dedicadas a las mujeres, a la juventud, a los estudiantes universitarios y, con la *Opera Nazionale Dopolavoro,* al tiempo libre.

El medio fundamental de movilización, educación y participación era el sistema corporativo, dirigido a politizar los papeles económicos y el lugar de trabajo con el fin de dar forma a una sociedad de productores, sin «parásitos». Las agrupaciones ocupacionales proveerían una base más eficaz para el compromiso político, pues la gente entendía las consecuencias políticas de sus respectivos papeles económicos y compartía el espectro expandido de decisiones políticas a adoptar con la intermediación de las entidades corporativas. Al mismo tiempo, el corporativismo abarcaba toda la esfera de las relaciones laborales, que se habían vuelto cada vez más problemáticas bajo la democracia liberal, pero que ahora se podían gestionar de modo más eficaz a través del Estado totalitario. En principio, la dirección corporativa expandía la soberanía del Estado mediante la politización de la economía y, a la vez, movilizaba de modo más constante y directo a la gente a través del rol de productores.

Con posterioridad, el sistema corporativo quedó durante mucho tiempo marginado en los análisis de la Italia fascista porque, a pesar de la importancia de la legislación y del cambio institucional que implicó, no estuvo a la altura de los ditirambos de que fue objeto. No obstante, fue una pieza central de la autopercepción del fascismo como movimiento extraordinariamente moderno y a la vez totalitario, que es como se lo consideró dentro y fuera de Italia, sobre todo antes del giro que el régimen experimentó en 1935 hacia un manifiesto imperialismo.

En último término, en la Italia fascista encontramos ambición y retórica grandiosas, algunas iniciativas y logros significativos, pero también mucha frustración y fracaso, lo

que reflejaba los excesos propios de los primeros experimentos totalitarios. Incluso a comienzos de los años treinta, la mayor parte del esfuerzo realizado en Italia terminó en frustración, en una sensación de pérdida de fuerzas y de estancamiento. Los logros siempre quedaban por debajo de las expectativas creadas por la retórica que rodeaba toda iniciativa. Debido en parte a limitaciones de financiación, incluso la nueva legislación relativa al bienestar se veía en general menoscabada por una deficiente implementación. A comienzos de los años treinta, un grupo de fascistas comprometidos con el régimen había realizado agudas y abiertas críticas al desarrollo de las instituciones corporativas, que tendían a funcionar con rígida verticalidad jerárquica, lo que ahogaba por igual la autonomía y la iniciativa. El nuevo sistema se vio negativamente afectado por la rivalidad institucional, la interferencia de la burocracia, la oposición empresarial y el desacuerdo sobre la importancia relativa de la disciplina y la iniciativa desde abajo.

Estas disidencias acerca del corporativismo proporcionan un excelente ejemplo de unas grietas debilitantes, que la fachada de monolítica unidad apenas lograba disimular. Comparable es el agrietamiento que observamos en relación con los respectivos papeles del Partido Fascista y el Estado, el Estado corporativo totalitario. Completamente ajeno a las inevitables rivalidades y ambiciones personales, el simple esfuerzo por actuar de esta nueva manera añadía la búsqueda de chivos expiatorios ante las dificultades imprevistas y los resultados no esperados. Cuando el impulso inicial perdía garra, la dimensión estilística ganaba importancia e incluso tendía a tener vida propia, como si el ritual y el espectáculo constituyeran por sí solos la participación posliberal.

El culto al Duce en la década de 1930, que se resumía en el fatuo eslogan de «Mussolini siempre tiene razón», fue uno de los aspectos del estrechamiento de miras y la trivialización en curso. La profundización de la dependencia del líder incitaba a la arbitrariedad a medida que Mussolini se quedaba más aislado y se volvía más desconfiado. Renuente a delegar, trató de cubrir demasiadas funciones y acabó por tomar decisiones

de modo impulsivo, sin la preparación adecuada.

La sensación de que el fascismo corría el riesgo de empantanarse en compromisos y luchas intestinas contribuyó a poner el énfasis en los asuntos exteriores, lo que llevó en 1935-1936 a la conquista imperialista de Etiopía (Abisinia), más tarde a la intervención en la Guerra Civil española, la alianza con Alemania nazi en el Eje y la intervención en la Segunda Guerra Mundial. Incluso quienes dudaban de la índole totalitaria del fascismo tendieron a reconocer el desarrollo de un impulso totalitario en torno a este giro, que desembocó, en el ámbito nacional, en la militarización, la «reforma de las costumbres» contra la burguesía y una legislación antisemita. Pero todo esto fue resultado de la dinámica en curso, no la revelación de los objetivos originales.

Aunque, en principio, la lógica de la práctica totalitaria sugiriera la eliminación total de la diferenciación judía, el antisemitismo no apareció de modo prominente en el fascismo italiano hasta finales de los años treinta. En realidad, la representación judía en el fascismo era ligeramente superior a la proporción respecto de la población del país, y a comienzos de los años treinta muchos judíos acogieron favorablemente las medidas del gobierno fascista que parecían regularizar su estatus como minoría nacional. Cada vez fue quedando más claro que el giro hacia el antisemitismo, en torno a 1938, no se debió a presiones de Alemania. Entonces, ¿qué lo produjo? La presencia de los judíos como una comunidad relativamente distinta no tuvo nada que ver con las dificultades para el comportamiento totalitario al que se aspiraba, pero ante la existencia de auténticos obstáculos, la fragmentación interna y la ambigüedad, los fascistas no tuvieron más remedio que aferrarse a este falso problema con el fin de volver a encender la chispa de su revolución.

Aun cuando con quejas y críticas, la autopercepción de los fascistas acentuó su aspecto mítico a medida que se afrontaba la competencia de la Alemania nazi y que la radicalización daba paso a la trivialización. Así, los fascistas sobreestimaron tanto los logros reales como sus constantes proyectos. Aunque el sentido de la especificidad y el liderazgo italianos siguieran

siendo fuente de inspiración, la permanente inflación de su dimensión mítica los cegó ante la realidad. De hecho, la propia revolución fascista se convirtió en un mito. No deja de ser paradójica la insistencia en que las consecuencias del fascismo italiano fueran esencialmente totalitarias, aun cuando eran, o precisamente por serlo, una farsa de las pretensiones totalitarias del régimen.

El experimento comunista en la Unión Soviética

Los bolcheviques, una minoría en el amplio movimiento socialista ruso, consiguieron tomar el poder del país en la compleja Revolución de 1917. Antes, su líder, Vladímir Ilich Uliánov, Lenin, había diseñado una variante propia en el seno del marxismo europeo que otorgaba un liderazgo particular a un partido minoritario, «la vanguardia del proletariado», cuyo fundamento eran la conciencia, la voluntad y la organización. Pero el objetivo no se reducía a un simple golpe de Estado. Lo que Lenin tenía en mente era la sinergia con un alzamiento popular que el partido de vanguardia –sobre la base de su privilegiada comprensión del marxismo– sabría reconocer y canalizar en acción productiva.

Poco después de la toma del poder, los bolcheviques se rebautizaron como comunistas y más tarde, en 1919, se proclamaron líderes del movimiento marxista mundial con la instauración de la Tercera Internacional (o Internacional Comunista), conocida como Comintern. En 1922 cambiaron el nombre del país, que dejó de ser Rusia para pasar a denominarse Unión de Repúblicas Socialistas Soviéticas (URSS, o Unión Soviética). El nuevo nombre derivaba de los sóviets, o consejos, que habían tenido un papel decisivo en la Revolución de 1917.

El intento de revolución en un país relativamente atrasado desafiaba la ortodoxia marxista, pero Lenin había insistido en que, en el contexto de una importante guerra europea, la revolución en Rusia podía encender la chispa de una revolución europea de mayor alcance. Los rusos no se quedaron solos. En 1920, cuando la agitación revolucionaria se

apoderó de gran parte de Europa, la difusión de la revolución pareció posible, pero en 1921 la ola había remitido claramente, al menos en lo que al futuro previsible se refería.

Sin embargo, los comunistas habían hecho una revolución y la confirmaron con el triunfo en la guerra civil que tuvo lugar entre 1918 y 1920. Tanto lo uno como lo otro eran logros muy significativos que daban confianza. Pero ninguno de esos éxitos se basó en la validez del marxismo, sino en la evidente eficacia del leninismo, que se fundaba en una capacidad de acción guiada por una conciencia, una voluntad y una capacidad de organización supuestamente privilegiadas. Pese a la distorsión que se estaba ejerciendo del marxismo ortodoxo, los comunistas se aferraron a él con su promesa de significación universal y su seguridad de que la historia estaba de su lado. Pero a medida que avanzaban, de acuerdo con un cierto modo de acción, se alejaban cada vez más de la ortodoxia. De allí en adelante, se apoyaron menos en el marxismo que en la lógica de este particular modo de acción, en su capacidad de organización y de actuación en la nueva senda.

Aun cuando los comunistas siguieron invocando la ideología, esta se fue haciendo cada vez más flexible e incluso contradictoria. Las categorías marxistas de «clase» siguieron siendo básicas, pero su empleo fue primero variable y después confuso. «Burgués» vino a significar oposición o desviación; que la oposición o la desviación fuese «burguesa» era una verdad *a priori*. El factor variable no tenía nada que ver con los diferentes papeles socioeconómicos que habían llevado a Marx a postular la clase como concepto determinante; más bien al contrario: lo constituían la conciencia, la creencia, el compromiso y la voluntad.

Las proclamas de ortodoxia marxista enmascaraban solo superficialmente la sensación de vulnerabilidad y vértigo que la aventura comunista entrañaba. Aislados en un país relativamente atrasado, desgarrados por la Primera Guerra Mundial y luego por la guerra civil, rodeados de países hostiles o potencialmente hostiles, los comunistas rusos afrontaron desafíos sin precedentes. Las dificultades de la acción los condujeron al uso de metáforas militares e incluso a la

percepción de sí mismos en términos militares. Entre las virtudes esenciales que se requerían se hallaban la resistencia y la impiedad. Pero, a pesar de que su desviación respecto del marxismo era más radical de lo que estaban dispuestos a reconocer, la oportunidad de crear un nuevo orden posburgués era auténtica. Entonces, ¿qué hacer?

Lenin murió a comienzos de 1924 tras una serie de ataques cerebrales. La lucha por el liderazgo que siguió a su fallecimiento estuvo forzosamente unida a la discusión sobre las prioridades en esta situación no prevista. A finales de la década, Iósif Stalin fue surgiendo poco a poco como el vencedor. Aunque los soviéticos continuaron promoviendo un movimiento comunista internacional, bajo Stalin se dispusieron a construir el «socialismo en un solo país». Pero no estaba en absoluto claro el significado de esta expresión ni qué era lo que se debía hacer, de modo que se avanzó a trompicones. En 1927, la ansiedad por reavivar la revolución después de un período de retracción condujo a la adopción de la planificación económica a gran escala, que hasta cierto punto tuvo como modelo el esfuerzo alemán que había intrigado a Lenin durante la Primera Guerra Mundial. Pero la empresa soviética no tenía precedente en ambición ni en magnitud. La aparición de la planificación provocó gran entusiasmo. Rusia no solo saldría del atraso, sino que mostraría al mundo, por primera vez, la posibilidad del dominio humano de la economía. Y la empresa de la planificación atrajo una amplia atención en el extranjero.

A esto siguió, en 1929, la decisión de Stalin de acometer la industrialización masiva sobre la base de la colectivización forzosa de la agricultura. Era una empresa temeraria, pero se tenía la convicción de poder realizarla a base de voluntad, entusiasmo y heroísmo. En su discurso de diciembre de 1929, en el que anunció el cambio de política en materia agrícola, Stalin dijo que los kulaks, terratenientes relativamente prósperos, debían ser liquidados como clase. Por tanto, además de perder sus tierras por expropiación, los kulaks fueron asesinados o enviados a campos de trabajo forzado. En ese momento el sistema de campos –el Gulag– alcanzó proporciones gigantescas y fue poco a poco asumiendo un

papel importante en la economía. Pero el esfuerzo de industrialización galvanizó un gran entusiasmo, precisamente en el momento en que se caldeaba la competencia entre los dos regímenes fascistas y la corriente liberal democrática se atascaba en la depresión.

El esfuerzo no solo se vivió como puesta al día, como superación del relativo atraso en que hallaba el país. La industrialización masiva, orientada por la planificación central y libre de beneficio privado, fue concebida y conducida por los líderes como la tarea de «construcción del socialismo», aunque no se afirmaba en absoluto haberlo conseguido realmente. Por cierto, la *construcción* del socialismo parecía requerir otras virtudes que las del igualitarismo socialista, e incluso opuestas al mismo. Con el énfasis en la calidad del trabajo, se estimuló a los trabajadores a competir por recompensas y llegó a desarrollarse un culto en torno a los heroicos trabajadores que superaran su cuota de producción. La desigualdad parecía legítima porque era funcional, esencial para la gran tarea que estaban llevando a cabo todos juntos. Y la sensación de estar construyendo el socialismo era fundamental a los efectos de enaltecer la sensación más amplia de estar mostrando al mundo una sociedad moderna moralmente superior, sin explotación, basada en la planificación y en la extensión de beneficios que iban del cuidado de la salud a las vacaciones pagadas.

Sin embargo, tan impulsivo e irreflexivo fue en su conjunto el esfuerzo que excedió la capacidad de los líderes para controlarlo, lo cual produjo inesperadas consecuencias negativas. El propio entusiasmo, la sensación de estar realizando milagros, alimentó exigencias excesivas y objetivos de producción incumplibles. La tendencia a exagerar los logros imprimió a las expectativas un sesgo cada vez menos realista. Dada la determinación a avanzar tan deprisa, muchos de los funcionarios a los que se confiaban puestos de gestión en la economía planificada carecían lisa y llanamente de preparación. La incompetencia de ello derivada invitaba a la corrupción compensatoria, el alcoholismo o la mano dura en el trato a los trabajadores. Al mismo tiempo, desde las esferas

superiores se estimularon las denuncias desde abajo contra jefes de planta y supervisores. A menudo, los trabajadores ordinarios se prestaban a ello de muy buen grado, pues pensaban que así ayudaban a la causa de la construcción del socialismo, aunque al mismo tiempo podía tratarse de ajustes de cuentas personales.

Pero la competencia entre trabajadores, que llevaba a enormes diferencias de compensación, terminó por socavar el entusiasmo que en un comienzo había inspirado. Además, la solicitud de logros individuales no se ajustaba con el procedimiento y la predictibilidad necesarios para aumentar la producción de manera sostenible.

La oposición sistemática a la dirección estalinista comenzó a aflorar sobre todo en 1932. Además, a principios de 1933, cuando Hitler llegó al poder, la Unión Soviética afrontaba importantes amenazas internacionales por parte de Alemania y, cada vez más, del imperio japonés. León Trotsky, uno de los mayores rivales de Stalin por el liderazgo, había sido exiliado en 1929 y se mantenía como potencial punto de encuentro para otros desilusionados del estalinismo. La combinación de enemigos auténticos y de extralimitaciones internas dio lugar a una sensación de crisis y de vulnerabilidad que acompañaba al constante entusiasmo y a la idea de estar consiguiendo logros extraordinarios. El aliento a las denuncias desde abajo, la intensificación de las sospechas y las acusaciones de sabotaje contribuyeron a la gestación de la fase siguiente, que se inicia a finales de 1936.

Cuando se hizo sentir la escasez de diversos productos, cuando los objetivos no realistas se frustraron, se tendió a acusar al «quintacolumnismo». A la luz de las retóricas del grandioso logro conseguido, solo las maquinaciones de saboteadores, enemigos y quintacolumnistas podían explicar las anomalías y los fracasos, el inesperado estado de agitación.

Entonces se hicieron rutinarias las purgas periódicas en el Partido Comunista, que no hay que confundir con el Terror. Dada la dinámica política general del momento, el proceso tendió a quedar fuera de control y a producir extremos inesperados. En algún momento, aunque los expertos discrepan

sobre cuándo exactamente, las purgas del partido comenzaron a crecer como una bola de nieve hasta convertirse en el Gran Terror a finales de 1936, llegar a su apogeo en 1937-1938 y no acabar hasta 1939. Al desplazar el acento de la reeducación al arresto, para las 500.000 personas purgadas del partido durante el año 1937 las probabilidades de ser fusiladas o enviadas al Gulag eran mucho mayores que para las purgadas con anterioridad. Con frecuencia se hace referencia a todo este episodio con la voz *Ezhovschina,* que deriva de Nikolai Ezhov, jefe de la policía política, denominada a partir de 1934 Comisariado del Pueblo para Asuntos Internos (NKVD).

La relación de reciprocidad entre los de arriba y los de abajo era esencial para la dinámica general. Como responsable de las detenciones y de los interrogatorios, la policía tenía que actuar casi por propia iniciativa para demostrar que estaba suficientemente atenta y evitar caer ella misma en la sospecha. Los obreros de la industria resultaron ser más agentes que víctimas del Terror. Puesto que no se sentían personalmente vulnerables, tendían a dar su apoyo al esfuerzo de Stalin y denunciaban con gusto a sus superiores «quintacolumnistas», a veces con la solicitud de que fueran fusilados. Los encargados y otros funcionarios de nivel medio se mantenían como podían en equilibrio sobre la cuerda floja tratando de sobrevivir al doble escrutinio, desde arriba y desde abajo.

Gran parte de esta situación no se publicaba, pero había juicios espectáculo diseñados para el consumo público. Los tres juicios de Moscú de agosto de 1936, enero de 1937 y marzo de 1938 fueron particularmente espectaculares, sobre todo el último, que sentó en el banquillo de los acusados a los conocidísimos comunistas Nicolai Bujarin, Alexei Rykov y Guénrij Yagoda. Al menos hasta cierto punto, no era irracional creer que las acusaciones estuvieran justificadas y los juicios espectáculo reafirmaban la tendencia a creer que el quintacolumnismo era una realidad. Pero fuera cual fuese la verdad que hubiera en cada caso, la situación terminaba volviéndose surrealista, pues los acusados no solo confesaban crímenes que no habían cometido, sino incluso crímenes que, en su mayor parte, nadie había cometido.

Por básico que fuese Stalin para el Terror, la evidencia indica falta de coherencia en la dirección, confusión, indecisión, señales ambiguas y retractaciones a lo largo del proceso. Era como si en su mente se hubieran mezclado el temor auténtico y una sensación de que las cosas estaban llegando demasiado lejos. En 1938-1939, el Terror tomó impulso por sí mismo y los dirigentes tuvieron problemas para controlarlo. En 1938, Ezhov, convertido en chivo expiatorio, fue destituido como jefe de la policía y arrestado con la intención de lograr cierto restablecimiento de la situación anterior, pero la verdad es que, bajo su sucesor, a partir de noviembre de 1938 las ejecuciones prosiguieron a ritmo incluso más intenso.

Hoy existe amplio acuerdo acerca de que, en el caso soviético, el Terror no tenía la simple finalidad de atomizar o manipular, como es sabido que pensaba Arendt. El Terror surgía de un miedo genuino y hasta cierto punto justificado, pero sobredimensionado porque, cautivos de su entusiasmo, los soviéticos habían llegado a creer en su propia propaganda, de modo que si había problemas, era indudable la presencia de sabotaje sistemático.

A comienzos de 1939, lo peor había pasado, pero el número de muertos era elevado. Se discute la cifra exacta, pero no hay duda de que se trataba de centenares de miles. Entre las víctimas había una cantidad proporcionalmente abultada de antiguos funcionarios del partido y del gobierno y, sobre todo, de dirigentes industriales. Pero el Terror no se extendió lo suficiente como para atomizar la sociedad; para la mayoría de la gente, la vida continuaba su curso normal. Muchos, sobre todo entre los jóvenes y los idealistas, veían justificado el Terror y admiraban la dureza de Stalin.

En cualquier caso, el Terror fue una consecuencia, un subproducto del modo totalitario de acción. En este sentido fue contingente, no necesario, no esencial, aunque, a la vista de las difíciles circunstancias y del modo de acción adoptado, bien se lo podría considerar un subproducto *probable*. El Terror dejó cicatrices permanentes y fue un punto de inflexión en la evolución del experimento soviético en su conjunto. La

burocracia, ahora insegura, se volvió cautelosa. En general, la mala cicatrización de las heridas que el Terror dejó en la sociedad se debió en buena parte a que este siguió siendo tabú. Los soviéticos no pudieron asimilar lo que había sucedido, de modo que el energizante idealismo original, basado en la sensación de estar creando una alternativa sistemática al capitalismo liberal y al fascismo, se fue marchitando hasta secarse por completo. El nacionalismo y el culto a Stalin se hicieron cada vez más dominantes. Lo decisivo no era la pérdida de fe en la ideología nominal, sino en la modalidad de la acción. La experiencia parecía haberles demostrado la imposibilidad de actuar colectivamente, como habían soñado, a fin de acrecentar y sostener el compromiso y el entusiasmo.

La desigualdad y el privilegio resultaron a largo plazo incompatibles con el idealismo vigorizante que en un principio había sostenido el experimento. Si bien todo el mundo podía contribuir, las quejas acerca de los privilegios de ciertos trabajadores y un resentimiento general respecto del funcionariado privilegiado alimentaron la tendencia al exceso y la pérdida de control, que luego requirió una marcha atrás. El imprevisible resultado fue una combinación de desigualdad, jerarquía y privilegio, por un lado, y resentimiento, escepticismo y pasividad, por el otro. Esta combinación terminó produciendo un cierto anquilosamiento.

La afirmación de estar construyendo el socialismo fue en gran parte un mito, pero, al igual que en la Italia fascista, en el caso soviético el mito no fue un mero instrumento de manipulación que utilizaran los líderes para extender su poder sobre los demás. Por el contrario, implicaba un núcleo de imágenes que, por un tiempo, unió a líderes y liderados, alumbró un auténtico entusiasmo y fomentó la capacidad para emprender grandes tareas. Pero la atmósfera propia del mito contribuyó también a la temeridad, que en última instancia fue la razón por la que la gran acción colectiva resultó contraproducente.

La Alemania nazi

En Alemania, más que en los otros dos países, diversos aspectos de la situación previa parecían garantizar una dirección totalitaria. La crisis de la República de Weimar no fue provocada únicamente por las dificultades de la democracia parlamentaria multipartidista, sino que también derivaba de las tensiones que se presentaron cuando, en esta nueva república, el Estado amplió su campo de acción con el propósito de crear una modernísima democracia del bienestar, lo que, a su vez, con todo lo que la guerra y la derrota habían desvelado sobre los puntos vulnerables de Alemania a largo plazo, era una necesidad. Pero la expansión de las funciones del Estado resultó algo caótica, en parte debido a la estructura federal del país. Cuando se hicieron evidentes las dificultades para actuar dentro del marco democrático, la confianza en las posibilidades de la ingeniería social dio paso a una sensación de estancamiento. Pero tal vez la nueva y necesaria acción solo fuera posible en un marco posdemocrático.

Como antídoto a la crisis de Weimar, inmediatamente después del ascenso de Hitler al poder, en enero de 1933, se instauró la *Gleichschaltung,* o coordinación de instituciones y procedimientos políticos, que reflejaba una mayor expansión de la influencia del Estado alemán, pese al énfasis nazi en el *Volk* ('el pueblo'), el movimiento o el partido. La orientación nazi fue abiertamente totalitaria, no obstante las vacilaciones en torno al término, dado el vínculo que había asumido con el estatismo hegeliano. En la Alemania nazi, dicha orientación no solo entrañaba el monopolio del poder político y de los nuevos medios de movilización masiva, sino también una ampliación de la esfera de acción pública, lo que sintomáticamente requería una nueva concepción del derecho, un asalto a las iglesias cristianas y una política poblacional más intervencionista.

Hemos llegado a reconocer los papeles esenciales que en el régimen nazi desempeñaron expertos con sólida formación cultural, cuya participación no puede ni remotamente atribuirse a la coerción. Muchos de ellos habían llegado a la conclusión de que la democracia de Weimar había sido demasiado vacilante, muy deliberativa, pero con débil

determinación y escasa acción en el plano político. Para resolver las tensiones modernas que daban la impresión de haber aflorado a primer plano principalmente en la Alemania de Weimar, parecía necesario combinar la eficiencia técnica con una forma más rigurosa de control social. El totalitarismo se veía, pues, como la alternativa a una democracia endeble y tambaleante[9].

Los eugenistas, como Fritz Lenz, coautor de un tratado sobre la herencia que se editó en 1923 y gozó de respeto internacional, pensaban que el nazi era el único partido político capaz de trasladar la retórica eugenésica a la práctica concreta. Lenz, que fue postergado por su antisemitismo, ya en 1930 elogió a Hitler como el primer político preparado para convertir la «higiene racial» en una cuestión seria de política de Estado. Los nazis fueron los beneficiarios de la crisis de Weimar porque dieron señales de ser los únicos capaces de llevar adelante la nueva acción colectiva que se requería.

No hay duda de que, a su manera, Hitler era un ideólogo. Se acepta en general que operaba sobre la base de una visión del mundo apoyada en cuatro pilares: el racismo biológico, el antisemitismo, el darwinismo social y la geopolítica, que incluía la determinación geográfica de las relaciones de poder entre las naciones soberanas. De ello se desprendían determinadas orientaciones políticas, desde la marginación de los judíos de Alemania hasta la conquista de espacio vital *(Lebensraum),* supuestamente necesario para que Alemania estuviera en condiciones de competir. Pero al igual que Lenin y sus herederos en Rusia, Hitler creía en la necesidad de una nueva praxis, precisamente porque la ideología tenía sus limitaciones. Era necesaria una acción extraordinaria, que también parecía posible para aquellos que tuvieran las apropiadas visiones posideológicas en política y en historia.

La idea de cuáles eran los requisitos de una política posliberal fue lo que inspiró a Hitler a escribir *Mein Kampf,* editado en 1925, libro en el que analizaba cómo mediante nuevas formas de movilización y organización de masas era posible interactuar desde arriba con energías provenientes de abajo. El idealismo y su compromiso transmitió energía a los

demás, atraídos no tanto por una política o un tema ideológico en particular, como por un modo más eficaz de acción colectiva que, más allá de las divisiones de la política burguesa, Hitler parecía primero prometer y más tarde dirigir.

A veces Hitler parecía sugerir que se limitaba a seguir las leyes del desarrollo o incluso a servir a la «Providencia». Pero las leyes en cuestión no eran en realidad más útiles que las que Lenin o Stalin afirmaban derivar del marxismo. Junto a la referencia que a esas leyes hacía en *Mein Kampf,* Hitler expresaba su percepción de la fragilidad de las cosas, pero también la posibilidad de poner orden en el universo por medio de la voluntad, el vigor y la organización. Con sus periódicas alusiones a la «Providencia», Hitler expresaba su convencimiento de que el mundo era lo bastante coherente como para forzar a la historia a responder a la voluntad humana, a condición de encontrar para ello los medios adecuados.

Aunque, como hemos visto en el capítulo anterior, hay autores que suponen que los nazis aspiraban a crear una especie de utopía racial y realizarla de una vez para siempre, lo cierto es que era simplemente imposible crear una raza superior, construir una sociedad perfecta y luego descansar. El esfuerzo sin precedentes de los nazis para gestionar la población bien podía vivirse como algo grandioso y rebosante de valor, pero debía continuar como parte de la lucha interminable por modelar el devenir del mundo. En términos más generales, la comunidad del pueblo *(Volksgemeinschaft)* que los nazis aspiraban a crear habría necesitado ser constantemente recreada, de modo muy semejante a lo que sucedía con el totalitarismo en la Italia fascista. Y para Alemania, incluso el éxito en el plano internacional habría alimentado una tendencia a debilitarse: continuaría la lucha con los eslavos concentrados al este de los Urales.

Al igual que la Italia fascista, la Alemania nazi adoptó muy temprano la acción plena de energía como el medio para afrontar lo que fuere; y la energía era contagiosa. Semejante dinamismo llevaba consigo una importante dosis de interacción recíproca e iniciativa desde abajo, lo que

involucraba tanto a los miembros del partido como a los alemanes corrientes. Los nazis comprometidos tomaban la iniciativa gracias al «trabajo para el Führer», iluminadora frase de la época que indicaba precisamente la interacción de mutuo refuerzo desde arriba y desde abajo. Hitler sugería una determinada dirección, y los demás hacían por sí mismos lo que suponían que el Führer quería que se hiciese, lo que parecía necesario para el posterior desarrollo de la revolución nazi. Luego esa iniciativa desde abajo servía a menudo para presionar y revigorizar a Hitler. Había sin duda ciertos logros auténticos, desde la construcción de autopistas hasta el trabajo pionero en la lucha contra el cáncer, pero sin dejar de enfatizar lo importante que era trabajar para el Führer, Ian Kershaw puso también en evidencia que eso no solo produjo radicalización, sino también una caótica pérdida de control[10].

La movilización totalitaria para crear un *Volksgemeinschaft,* o sea, para forjar una nación unificada capaz de actuar como tal, fue un proyecto básico. Este objetivo se persiguió ante todo a través de instituciones formales como las Juventudes Hitlerianas, organizaciones femeninas (en particular la *Bund Deutscher Mädel*) y «Fuerza a través de la alegría» *(Kraft durch Freude),* que gestionaban las actividades de tiempo libre. Todas ellas eran vehículos de adoctrinamiento que ofrecían una experiencia de participación y aumentaban las probabilidades de que los alemanes corrientes fueran seducidos por el proyecto nazi.

Una variedad de estudios recientes sugiere que los nazis tramaron algo así como una revolución moral y conceptual que conducía a un reordenamiento de lealtades y a una auténtica experiencia comunitaria. Al internalizar el marco mental nazi, los alemanes se identificaban con los grandiosos proyectos del régimen y participaban en ellos[11]. Aunque aún no ha desaparecido la imagen que se tiene de la Gestapo –la policía política secreta– como instrumento para mantener aterrorizada a la población, la investigación más reciente ha mostrado que la inmensa mayoría de esta apenas tenía motivo para temer a la Gestapo, la cual, en todo caso, por carecer de fondos suficientes, debía actuar de manera selectiva. En realidad, el

plan policial para eliminar a opositores y a indeseables dependía de la voluntad de colaboración de la ciudadanía, de su aportación de información o de su presentación de denuncias[12].

El fundamento del *Volksgemeinschaft* era la homogeneidad racial. Por tanto, la consecución de una comunidad y la pertenencia a ella iban ligadas a la marginación de aquellos a los que se consideraba extraños. Fue así como el antisemitismo, que para muchos alemanes no era un tema central al comienzo del régimen nazi, pasó gradualmente a formar parte del consenso. Una vez que los nazis comenzaron a señalar a los judíos como el principal obstáculo a superar, otros alemanes –desde importantes eugenistas, a los que había disgustado el racismo, hasta la gente corriente, que no había sido especialmente antisemita– prestaron su consentimiento, se mostraron cada vez más indiferentes ante el destino de los judíos e incluso llegaron a convenir en que Alemania estaría mejor sin judíos. Estos alemanes habían sido abducidos por un proyecto general nazi que parecía requerir la homogeneización y, *en consecuencia,* la exclusión de los judíos. Pero también los escrúpulos y la complicidad generalizados contribuyeron a cimentar una sensación de pertenencia y participación común[13].

La política judía nazi formaba parte de un programa más amplio de «higiene racial», concepto que había surgido antes del período nazi y que combinaba las corrientes del racismo biológico y de la eugenesia, claramente distinguibles. La premisa era que la sociedad debía asumir la responsabilidad de remodelarse conscientemente, que solo así podría desarrollar una acción eficiente para modelar la historia. Y de la misma manera en que los nazis pensaban que no podían dejar que la naturaleza siguiera simplemente su curso, tampoco podían dejar que la calidad y la cantidad de la población fuera resultado de decisiones individuales, entendidas como privadas.

En cuanto a la población, sobre todo, era imposible distinguir entre lo privado y lo público, porque las implicaciones públicas de las decisiones privadas afectaban a

la capacidad de la comunidad para actuar con eficiencia. Todas las decisiones privadas tenían implicaciones públicas, de modo que ni la intervención pública ni la responsabilidad individual conocían límite alguno. De ahí esta proclamación del jefe del Frente Alemán del Trabajo, Robert Ley: «El ciudadano privado ha dejado de existir»[14]. Únicamente el sueño, decía Ley, es privado; pero los individuos ni siquiera tenían libertad para dormir cuando quisieran. A la inversa, implícitamente, en la medida en que experimentaba el peso público de decisiones que otrora se consideraban privadas, todo el mundo participaba de manera permanente.

También la salud personal era tema central de interés nacional. Los individuos no tenían derecho a decidir cómo tratar su propio cuerpo, sino más bien la obligación de estar sanos. Como se especificaba en un decreto de 1935, la profesión médica alemana tenía el deber de proteger la salud tanto de cada individuo como del pueblo alemán en su conjunto.

Si bien la ingeniería poblacional era común a los tres regímenes, para la Alemania nazi se convirtió de inmediato en una tarea grandiosa y fundamental. La República de Weimar había sido testigo de esporádicos intentos en esa dirección, pero los nazis fueron más allá de la teoría y defendieron la acción concertada. Casi de inmediato, en 1933, se introdujo la esterilización forzosa de aquellas personas a las que se consideraba no aptas para reproducir debido a enfermedades hereditarias o a alguna discapacidad. Los nazis seguían ejemplos anteriores, especialmente de Estados Unidos, pero estaban decididos a hacerlo de modo más sistemático y generalizado. Clasificaciones como «retraso mental congénito», «enfermedad maníaco-depresiva» o «graves deformidades físicas» dejaban un amplio margen de decisión a quienes tenían que aplicar la ley. Mediante la adopción ininterrumpida de diversas medidas, la esterilización forzosa se extendió a «los asociales», desde criminales a vagabundos y «haraganes», esto es, a los que, por el motivo que fuese, habían quedado al margen del sistema.

Aunque no era el inevitable paso siguiente, el asesinato de

aquellos a quienes se juzgaba no aptos, que comenzó en 1939, tenía un precedente importante en la campaña de esterilización forzosa. Pero en sus comienzos, este programa, llamado de «eutanasia», no fue objeto de legislación formal ni de discusión pública, y el régimen hizo todo lo posible por mantener la operación en secreto. Sin embargo, una amplia difusión, sobre todo a través del cine, trató de dar sostén al conjunto de la operación. La «eutanasia», sugería el régimen, podía ser legítima e incluso un honorable deber al restaurar el orden natural del pecaminoso esfuerzo humano por preservar la «vida indigna de ser vivida». En agosto de 1941, cuando se dio fin al programa oficial con dirección centralizada, se había matado a 90.000 adultos. Y aunque de un modo más descentralizado, la matanza de adultos y de niños continuó.

Incluso el programa de «eutanasia» suscitó un sorprendente grado de cooperación en los alemanes corrientes, que aparentemente no se oponían a que el Estado matara a parientes enfermos[15]. La atmósfera nazi había alterado el umbral de respuesta, al menos hasta cierto punto, no minando la moral, sino redirigiéndola. Al consentir la muerte de miembros de la familia, los individuos podían llegar a experimentar una sensación de participación más noble, pues ofrecían su sacrificio personal en aras de la causa superior del bien de la nación.

En realidad, aniquilar la «vida indigna de ser vivida» implicaba una radicalización fundamental. Y una vez que los nazis lo hubieron hecho, esto no solo sirvió como antecedente, sino que la disponibilidad de métodos y de personal que implicó terminaría afectando –y posiblemente de forma decisiva– a la implementación de la otra rama paralela de la política poblacional nazi, la que giraba en torno al racismo y el antisemitismo.

El Holocausto –el exterminio sistemático de judíos, entre otros grupos– se ha convertido en el resultado determinante del experimento nazi e incluso del totalitarismo en general. Pero no debe entenderse como un objetivo inicial, sino como un resultado, como un subproducto del proyecto de radical ingeniería poblacional. Es cierto que Hitler aspiraba a

encontrar una «solución final» al «problema judío» de Alemania, pero la expresión «solución final» no era un eufemismo por «exterminio», sino una manera general de sugerir algo definitivo y completo. A pesar de la retórica a veces irreflexiva de Hitler, y por brutales que él y otros líderes nazis llegaran a ser, hay abrumadoras evidencias de que la decisión de exterminar a los judíos no se tomó antes de 1941 y de que, incluso ya comenzada la matanza, el proyecto fue objeto de varios cambios, tanto en su magnitud como en su naturaleza. Lo que sobre todo es necesario entender es que no se trató de una intención originaria ni de un acontecimiento único, sino que el «tortuoso camino a Auschwitz» –como acertadamente lo calificó Karl Schleunes en su libro pionero así titulado y editado por primera vez 1970– fue un proceso complejo y de diferentes niveles[16].

Al comienzo, cuando operaban únicamente en Alemania, los nazis impusieron restricciones y aislamiento a los judíos con la intención de forzarlos a emigrar. Los pasos decisivos en este derrotero fueron las leyes de Núremberg de 1935, que restringían severamente los derechos de ciudadanía a los judíos alemanes, y la *Reichskristallnacht* ('Noche de los Cristales Rotos'), pogromo de 1938 en el que se incendiaron sinagogas y se saquearon sistemáticamente tiendas de judíos. Aunque típica de la política totalitaria, la intención de estimular la emigración fue improvisada, a menudo incoherente, y se vio incómodamente entremezclada con otros impulsos, incluida la codicia más trivial.

Esta política cambió primero tras la conquista de Polonia en septiembre de 1939 y más tarde con la invasión de la Unión Soviética, en junio de 1941. Un paso decisivo, como ha sostenido Christopher Browning, fue que, una vez desencadenada la guerra, la

> política judía de los nazis se integrara en un proyecto demográfico más amplio que apuntaba a la *reestructuración* racial de Europa oriental [...] En el marco de este proyecto demográfico, la política judía *todavía* no revestía, en la idea que los nazis abrigaban de su misión histórica, la prioridad o la centralidad que se le ha atribuido a la luz de lo que ocurrió después[17].

La primera prioridad era el reasentamiento alemán, que reflejaba la vieja preocupación por el espacio vital. El régimen nazi se disponía a poblar los territorios polacos con habitantes étnicamente alemanes y expandir así en el espacio su comunidad homogénea desde el punto de vista étnico. Para asegurar el territorio y cimentar el sometimiento permanente de Polonia, los nazis, en una acusada escalada de violencia, comenzaron la matanza de la élite polaca con el fin de eliminar portadores de identidad nacional polaca.

En septiembre de 1939 se concentraba en Polonia la mayor comunidad judía de Europa, con aproximadamente 3.250.000 personas, equivalente a casi el 10 % de la población. Con independencia de lo que le ocurriera al grueso de la población polaca, para los nazis, los judíos eran un problema por sí mismos. Pero en esta etapa inicial, centrada en el reasentamiento étnico alemán, los judíos no eran más que un inconveniente y su destino final, secundario y en verdad incierto.

En un primer momento, los judíos polacos fueron confinados en guetos y sometidos a malnutrición y malas condiciones sanitarias. Al afrontar serias amenazas de enfermedad, los guetos se convirtieron ellos mismos en un problema. Los pasos decisivos hacia la liquidación de los guetos se produjeron en conexión con el ataque a la Unión Soviética, que empezó en 1941. Como preparación para la invasión, Hitler dejó claro a sus principales colaboradores que se trataría de una escalada, no de una mera guerra de conquista territorial, sino racial, ideológica y de exterminio. Meses después, los nazis decidieron matar sin más a los judíos que encontraran antes que tener que agruparlos posteriormente, con lo que se evitarían los problemas que el confinamiento en guetos había ocasionado en Polonia.

Pero esos problemas se fueron agudizando hasta culminar, durante el verano de 1941, en los planes para lograr una solución total a la cuestión judía en todo el territorio controlado por Alemania. No era simplemente una orden desde arriba. La presión desde abajo, de los responsables de los guetos, en respuesta al callejón sin salida y cada vez más

asfixiante que el propio régimen creara con su acción mal coordinada, había contribuido a que en los niveles más altos se centrara la atención en esta cuestión y a acelerar la determinación de adoptar una política más radical. En octubre de 1941, el régimen comenzó la construcción de los primeros campos de exterminio –seis en total–, todos en antiguo territorio polaco. Los expertos en gas venenoso, procedentes del programa de «eutanasia», fueron de inmediato destinados a los campos.

Bien entrado 1941, los nazis favorecían a los judíos alemanes al prohibir emigrar a los judíos no alemanes, con el fin de mantener vacantes abiertas para los alemanes en el exterior. Pero una serie de medidas que se adoptaron en septiembre y octubre de 1941 especificaban que los 150 000 judíos que quedaban en Alemania debían ser deportados al este para compartir el destino de los judíos que ya estaban en Polonia. Solo a partir de este momento se propusieron los nazis matar a todos los judíos que tenían en su poder.

Si bien esta operación empezó de un modo atropellado, hacia 1942 estaba clara la magnitud de la empresa, que, al menos para algunos, suponía una renovada fuente de energía. De ahí la «extraordinaria euforia» que Saul Friedlander observaba entre sus ejecutores[18]. Los nazis no vivían el conjunto de su empresa como normal, como una rutina, sino como algo extraordinario, que tenía una dimensión histórica mundial e incluso apocalíptica.

La decisión de matar a los judíos fue surgiendo paso a paso en respuesta a circunstancias no siempre previstas. Incluso el plan coherente para hacer realidad el exterminio en masa –campos especiales, fábricas, cámaras de gas– fue surgiendo gradualmente. Pero el ímpetu totalitario siguió creciendo. A la luz de la aspiración y el modo de acción del momento inicial, y una vez que los nazis hubieron practicado la esterilización y comenzado a prepararse para la guerra, no era casual que se embarcaran en la «eutanasia» ni que tuvieran a su disposición las técnicas y el personal necesarios. Tampoco era casual la presencia de este precedente y que todo ello diera pábulo a la particular consecuencia extrema final: el genocidio industrial.

La concentración en la acción totalitaria produjo en la Alemania nazi una combinación extraña, pero al fin y al cabo característica. Durante el curso de la guerra, incluso algunos de los más motivados por el aparente desenfreno de Hitler percibieron defectos en la toma de decisiones y en la organización que habían tenido lugar en el régimen. En 1943, el ministro de Propaganda, Joseph Goebbels, reconoció, sorprendentemente, que el régimen se hallaba ante una crisis de liderazgo, pues Hitler se mostraba vacilante y desdeñaba los problemas internos. Pero no había mucho que hacer. Con la interacción de las fuerzas resultantes del nuevo modo de acción a partir de 1933, las posibilidades se habían estrechado. El resultado de todo ello fue un régimen fragmentado en feudos en mutua competencia, incapaces de controlar a Hitler y que padecían tanto las consecuencias de una burocracia asfixiante como las de un caos administrativo generalizado.

Hitler seguía confiando en que la firmeza de la voluntad terminaría de alguna manera por compensar los inconvenientes. El esfuerzo de guerra podía renovarse mediante la radicalización en el frente interno, sobre la base de la generalización de la austeridad y el sacrificio. Pero el Führer vivía cada vez más en un mundo ilusorio, en parte a causa de lo que sus colaboradores le contaban de la nueva fuerza aérea, de armas maravillosas, etc. La insistencia nazi en el pensamiento positivo y en la sensibilidad del mundo a la acción impulsada por la voluntad, comprometió fatalmente el diagnóstico de las posibilidades reales.

De los casos primitivos a los posteriores

Para finalizar, tenemos una idea de lo que fue el totalitarismo de los tres regímenes originarios, pero también hemos entendido mejor la naturaleza huidiza de esta categoría. La hemos aplicado a objetivos cambiantes, a trayectorias complejas e inciertas, no a sistemas de gobierno ni siquiera a programas fijos con fundamentación ideológica. Cuando dirigimos la mirada a casos posteriores, nos encontramos con que algunos son, si cabe, más complicados aún. A la hora de

analizar la China contemporánea, Irán o Rusia, no hay consenso acerca de si es lícito o no aplicarles la categoría de totalitarismo. Hay autores de prestigio que evitan cuidadosamente el concepto, mientras que otros lo usan únicamente en su versión estereotipada.

Lo primero que debemos hacer al abordar estos casos, en vez de tratar de evaluarlos a la luz de criterios prefijados, es establecer cuáles son los hechos reales y preguntarnos si la idea de totalitarismo podría servir para comprenderlos mejor. Dada la frecuente ambigüedad de los casos e incluso de ciertos episodios particulares de los mismos, las expresiones con que a ellos haremos referencia serán a veces tentativas o vagas. Pero en cada caso podemos llegar a una conclusión inequívoca sobre la base de criterios explícitos de totalitarismo.

---

1 Richard Overy, *The Dictators: Hitler's Germany and Stalin's Russia,* Nueva York, Norton, 2004, pp. xxvii, 73; *véase también,* pp. 73-75, 636-637, donde se abren puertas a la reformulación.

2 Michael Geyer y Sheila Fitzpatrick, comps., *Beyond Totalitarianism: Stalinism and Nazism Compared,* Cambridge, Cambridge University Press, 2009.

3 Emilio Gentile, *La via italiana al totalitarismo: Il partito e lo Stato nel regime fascista,* Roma, La Nuova Italia Scientifica, 1995, pp. 148-153.

4 Camillo Pellizzi, *Problemi e realtà del fascismo,* Florencia, Vallecchi, 1924, pp. 157-165.

5 David D. Roberts, *The Syndicalist Tradition and Italian Fascism,* Chapel Hill, University of North Carolina Press, 1979, caps. 6, 7 y 10.

6 Giuseppe Bottai, *Esperienza corporativa (1929-1934),* Florencia, Vallecchi, 1934, pp. 584-594.

7 Benito Mussolini, *Scritti e discorsi di Benito Mussolini,* 6, Milán, Ulrico Hoepli, 1934, p. 77.

8 Ibíd., pp. 5, 162.

9 Detlev J. K. Peukert, *The Weimar Republic: The Crisis of Classical Modernity,* Nueva York, Hill and Wang, 1993, pp. 134-136, 271-272.

10 Ian Kershaw, *Hitler, 1889-1936: Hubris,* Nueva York, Norton, 1998, pp. 93, 132, 311, 314, 437, 529-532.

11 Peter Fritzsche, *Life and Death in the Third Reich,* Cambridge, Harvard University Press, 2008; Thomas Kühne, *Belonging and Genocide: Hitler's Community, 1918-1945,* New Haven, Yale University Press, 2010.

12 Eric A. Johnson, *Nazi Terror: The Gestapo, Jews, and Ordinary Germans,* Nueva York, Basic Books, 1999; Robert Gellately, *Backing Hitler: Consent and Coercion in Nazi Germany,* Oxford, Oxford University Press, 2001.

13 Véase, por ejemplo, Michael Wildt, *Hitler's Volksgemeinschaft and the Dynamics of Racial Exclusion: Violence Against Jews in Provincial Germany, 1919-1939,* Nueva York, Berghahn, 2012.

14 Cita en Karl Dietrich Bracher, *The Nazi Dictatorship: The Origins, Structure, and Effects of National Socialism,* Nueva York, Praeger, 1970, p. 340.

15 Michael Burleigh, *Death and Deliverance: «Euthanasia» in Germany, c. 1900-1945,* Cambridge, Cambridge University Press, 1994, p. 4.

16 Karl A. Schleunes, *The Twisted Road to Auschwitz: Nazi Policy Toward German Jews, 1933-1939,* Urbana, University of Illinois Press, 1990.

17 Christopher R. Browning, *The Path to Genocide: Essays on Launching the Final Solution,* Cambridge, Cambridge University Press, 1992, p. 7.

18 Saul Friedlander, *Memory, History, and the Extermination of the Jews of Europe,* Bloomington, Indiana University Press,1993, pp. 109-111.

13

Hasta cierto punto, la sensación de formar parte de una gran acción colectiva sin precedentes parece haberse apoderado de la imaginación de los italianos de a pie. Pero totalitarismo significaba muy explícitamente ausencia de espacio para la indiferencia política; todo el que no estaba activamente a favor del fascismo, estaba en contra. También significaba la expansión de la soberanía del Estado. En un discurso de octubre de 1925, Mussolini pronunció lo que tal vez sea su máxima más conocida: «Esta es nuestra fórmula: todo en el Estado, nada fuera del Estado, nada contra el Estado»8.

Lo cierto es que el mito formó parte del fascismo italiano en diversos niveles, en proporciones e incluso con significados

variables en el tiempo. Pero tal como lo adoptaron los creadores del fascismo, el mito no diferenciaba a las élites de las masas, sino que fundía a unas y otras en un todo, pues hasta la nueva élite fascista se sabía cautiva de un mito general en su persecución de la creación fascista. Giuseppe Bottai, prestigioso ideólogo, observó en el año 1934 que en el extranjero era común considerar al fascismo una doctrina de mitos, pero él, invirtiendo los términos de la cuestión, insistía en que la gran corriente liberal había llegado a venerar la libertad y el individuo precisamente como ídolos, como mitos6. Sin embargo, lo importante no era simplemente que dos jugadores pudieran participar en este juego. Los fascistas defendían una visión más lúcida del lugar central del mito en una nueva concepción histórico-política que pudiera *cambiar* el modo en que la historia se da, o se hace, mediante la proyección de heroicas metas colectivas asociadas a imágenes de logros colectivos.

Hemos llegado a reconocer los papeles esenciales que en el régimen nazi desempeñaron expertos con sólida formación cultural, cuya participación no puede ni remotamente atribuirse a la coerción. Muchos de ellos habían llegado a la conclusión de que la democracia de Weimar había sido demasiado vacilante, muy deliberativa, pero con débil determinación y escasa acción en el plano político. Para resolver las tensiones modernas que daban la impresión de haber aflorado a primer plano principalmente en la Alemania de Weimar, parecía necesario combinar la eficiencia técnica con una forma más rigurosa de control social. El totalitarismo se veía, pues, como la alternativa a una democracia endeble y tambaleante9.

En todo caso, por importante que fuera, Rocco no hablaba en nombre de todos los fascistas italianos; en efecto, el Estado ético totalitario de Italia que proclamaban intelectuales tan importantes como Giovanni Gentile y Camillo Pellizzi ofrecía una concepción mucho más dinámica y abierta. A modo de adaptación al aparente final abierto de la historia, el Estado totalitario nunca llegaría a estar definitivamente acabado, plenamente realizado en un conjunto de instituciones

empíricas; había que recrearlo constantemente a medida que enfrentara tareas siempre nuevas y que las nuevas generaciones accedieran a la conciencia política gracias a la educación y la experiencia4. Cualquier concepción según la cual el ideal totalitario italiano, en tanto estatista, obligaba a una obediencia estática al derecho codificado era fruto de una lectura selectiva y tendenciosa de la evidencia.

Michael Geyer y Sheila Fitzpatrick, comps., *Beyond Totalitarianism: Stalinism and Nazism Compared,* Cambridge, Cambridge University Press, 2009.

Richard Overy, *The Dictators: Hitler's Germany and Stalin's Russia,* Nueva York, Norton, 2004, pp. xxvii, 73; *véase también,* pp. 73-75, 636-637, donde se abren puertas a la reformulación.

Camillo Pellizzi, *Problemi e realtà del fascismo,* Florencia, Vallecchi, 1924, pp. 157-165.

Emilio Gentile, *La via italiana al totalitarismo: Il partito e lo Stato nel regime fascista,* Roma, La Nuova Italia Scientifica, 1995, pp. 148-153.

Algunos de los motivos de duda que invocaban los críticos, lejos de minar la idea de totalitarismo, son razones para su reformulación, como es el caso de Richard Overty en su estudio sobre la Alemania de Hitler y la Rusia de Stalin, pese a su afirmación de que el totalitarismo es una «fantasía politológica» de la que más vale prescindir por completo1. Y los autores de los trabajos incluidos en *Beyond Totalitarism,* compilación realizada por Michael Geyer y Sheila Fitzpatrick, están tan decididos a destruir el modelo anterior –según el cual la Alemania nazi y la Unión Soviética tienen supuestas características totalitarias comunes– que infravaloran otras semejanzas que sugieren la conveniencia de reformular la idea de totalitarismo2. En realidad, la principal utilidad del volumen de Geyer y Fitzpatrick estriba en mostrar de qué manera el nuevo modo totalitario de acción desencadenó la extralimitación y el abuso, aunque también nuevos modos de iniciativa desde abajo. Y muestra también que la interacción alimentó el extremismo tanto de los nazis como de los soviéticos. La idea de estar materializando unos y otros la gran hazaña de hacer historia transmitía energía en ambos casos y alimentaba de modo comparable una tendencia al exceso fuera

de control. Por tanto, los resultados de esta investigación pionera no apuntan «más allá del totalitarismo», sino únicamente más allá de la versión anterior y ampliamente desacreditada del mismo, al tiempo que nos ayudan a concebir una alternativa.

14

11

Karl A. Schleunes, *The Twisted Road to Auschwitz: Nazi Policy Toward German Jews, 1933-1939,* Urbana, University of Illinois Press, 1990.

Saul Friedlander, *Memory, History, and the Extermination of the Jews of Europe,* Bloomington, Indiana University Press,1993, pp. 109-111.

Christopher R. Browning, *The Path to Genocide: Essays on Launching the Final Solution,* Cambridge, Cambridge University Press, 1992, p. 7.

Giuseppe Bottai, *Esperienza corporativa (1929-1934),* Florencia, Vallecchi, 1934, pp. 584-594.

David D. Roberts, *The Syndicalist Tradition and Italian Fascism,* Chapel Hill, University of North Carolina Press, 1979, caps. 6, 7 y 10.

Véase, por ejemplo, Michael Wildt, *Hitler's Volksgemeinschaft and the Dynamics of Racial Exclusion: Violence Against Jews in Provincial Germany, 1919-1939,* Nueva York, Berghahn, 2012.

Eric A. Johnson, *Nazi Terror: The Gestapo, Jews, and Ordinary Germans,* Nueva York, Basic Books, 1999; Robert Gellately, *Backing Hitler: Consent and Coercion in Nazi Germany,* Oxford, Oxford University Press, 2001.

Michael Burleigh, *Death and Deliverance: «Euthanasia» in Germany, c. 1900-1945,* Cambridge, Cambridge University Press, 1994, p. 4.

Cita en Karl Dietrich Bracher, *The Nazi Dictatorship: The Origins, Structure, and Effects of National Socialism,* Nueva York, Praeger, 1970, p. 340.

Detlev J. K. Peukert, *The Weimar Republic: The Crisis of Classical Modernity,* Nueva York, Hill and Wang, 1993, pp. 134-136, 271-272.

Ibíd., pp. 5, 162.

Peter Fritzsche, *Life and Death in the Third Reich,* Cambridge, Harvard University Press, 2008; Thomas Kühne, *Belonging and Genocide: Hitler's Community, 1918-1945,* New Haven, Yale University Press, 2010.

Ian Kershaw, *Hitler, 1889-1936: Hubris,* Nueva York, Norton, 1998, pp. 93, 132, 311, 314, 437, 529-532.

Benito Mussolini, *Scritti e discorsi di Benito Mussolini,* 6, Milán, Ulrico Hoepli, 1934, p. 77.

Pero a la hora de abordar el caso italiano hemos de tener particularmente presente nuestro interés en las aspiraciones y no solo en la práctica, el funcionamiento y los resultados. Los fascistas italianos deseaban ser totalitarios y afirmaban serlo, de modo que cualquier consideración de totalitarismo en su génesis tendría que preguntarse qué era lo que buscaban y por qué. En los últimos años se han producido esfuerzos significativos, aunque opuestos, por reincorporar el caso italiano, aun cuando sin desdeñar las evidentes diferencias que presenta respecto de la Alemania nazi y de la Unión Soviética. El más destacado fue el de Emilio Gentile, quien advirtió contra la evaluación de la Italia fascista según alguna versión hollywoodense o contra cualquier patrón abstracto. En tanto simple «vía italiana al totalitarismo», el fascismo no produjo un régimen cualitativamente distinto del nazi o del estalinista3. Pero, como hemos observado en el capítulo 2, Gentile ponía el énfasis en la religión política –liturgia, ritual, «sacralización de la política»–, y en gran medida sobre esta base apoyaba la inclusión de Italia en el totalitarismo. En realidad, las ideas de Gentile nos cierran el camino a un despliegue más profundo de interrogantes acerca de las fuentes y las implicaciones del totalitarismo en el caso italiano.

15
18
16
12

El totalitarismo expresaba la determinación del régimen a modelar un nuevo italiano, dar forma a una nueva sociedad, hacer a Italia grande y poderosa. Es famosa la declaración de Mussolini de 1927 en la que se jactaba de que «en diez años haría a Italia irreconocible para sí misma y para los extranjeros»7. Este era el proyecto totalitario básico en Italia, lo que significa que, en principio, el fascismo estaba preparado para echar mano de cualquier cosa y de todo. Con ese espíritu, el régimen se lanzó a un conjunto de grandes tareas de

movilización que a menudo se describían con metáforas militares, desde la reconstrucción de las infraestructuras italianas hasta la batalla del trigo, por un lado, y de la natalidad, por otro. La «batalla de los nacimientos» fue básica para la política demográfica fascista, menos radical que la de la Alemania nazi, pero comparablemente totalitaria. En oposición a la eugenesia, los italianos cargaban el énfasis en la natalidad, estimulaban el aumento de la población e incluían en la batalla una buena dosis de legislación sobre salud pública y bienestar a fin de propiciar la existencia de madres y niños sanos.

Algunos de los motivos de duda que invocaban los críticos, lejos de minar la idea de totalitarismo, son razones para su reformulación, como es el caso de Richard Overty en su estudio sobre la Alemania de Hitler y la Rusia de Stalin, pese a su afirmación de que el totalitarismo es una «fantasía politológica» de la que más vale prescindir por completo1. Y los autores de los trabajos incluidos en *Beyond Totalitarism,* compilación realizada por Michael Geyer y Sheila Fitzpatrick, están tan decididos a destruir el modelo anterior –según el cual la Alemania nazi y la Unión Soviética tienen supuestas características totalitarias comunes– que infravaloran otras semejanzas que sugieren la conveniencia de reformular la idea de totalitarismo2. En realidad, la principal utilidad del volumen de Geyer y Fitzpatrick estriba en mostrar de qué manera el nuevo modo totalitario de acción desencadenó la extralimitación y el abuso, aunque también nuevos modos de iniciativa desde abajo. Y muestra también que la interacción alimentó el extremismo tanto de los nazis como de los soviéticos. La idea de estar materializando unos y otros la gran hazaña de hacer historia transmitía energía en ambos casos y alimentaba de modo comparable una tendencia al exceso fuera de control. Por tanto, los resultados de esta investigación pionera no apuntan «más allá del totalitarismo», sino únicamente más allá de la versión anterior y ampliamente desacreditada del mismo, al tiempo que nos ayudan a concebir una alternativa.

Estos agrupamientos sobre una base económica ya no serían entidades privadas, como los sindicatos entonces existentes, sino que se convertirían en entidades públicas obligatorias con funciones públicas. Las entidades con fundamento económico podrían incluso proporcionar la base para una alternativa más saludable y más productiva al gobierno parlamentario y al sistema multipartidista5. Era una orientación totalitaria, pero esa desviación respecto de la democracia liberal podía parecer racional, benéfica y progresista. Los sindicatos resultaban así atractivos por otro motivo que como simples medios de manipulación o control. Esta visión no tenía nada que ver con la tortura o la violencia, y mucho menos aún con la dominación total y la reducción de los individuos a autómatas. Pero implicaba la participación obligatoria, o sea, que todo el mundo tendría que subir a bordo. De esta manera, aun cuando el fascismo italiano no contaba con una ideología como el marxismo o el darwinismo social, tuvo desde el primer momento ideas concretas acerca de la construcción de un orden posliberal, y ese orden podría considerarse totalitario.

4. Movimientos y regímenes posteriores a la Segunda Guerra Mundial

El ocaso del comunismo en el bloque soviético

Con el fracaso y el descrédito de los dos regímenes fascistas se hizo mucho más difícil pensar que el futuro estaría dominado por el totalitarismo. Sin embargo, el experimento comunista prosiguió en la Unión Soviética después de 1945 e incluso se extendió a los nuevos Estados satélites soviéticos del este de Centroeuropa. Tras la muerte de Stalin, en 1953, se produjo una cierta moderación del impulso totalitario bajo Nikita Jrushchov, que en 1956 se erigió como su sucesor. Sin embargo, aunque la fase más flagrantemente totalitaria del experimento soviético había quedado atrás, la opinión más generalizada siguió considerando totalitarios tanto al régimen soviético como a sus Estados satélites.

Esos Estados eran la República Democrática Alemana (Alemania Oriental), Polonia, Checoslovaquia, Hungría, Rumanía y Bulgaria. Yugoslavia y Albania compartían con ellos el comunismo y se podría decir que también el totalitarismo, pero desarrollaron mayor independencia en sus relaciones con la Unión Soviética. Aun dejando de lado estos dos casos relativamente marginales, el bloque soviético no era monolítico, si bien en cada país era evidente la orientación totalitaria.

Estos regímenes no eran meras imposiciones extranjeras, sino que desde el comienzo los rodeó un aire de artificialidad, y dieron pruebas de estar sometidos al escepticismo y la decadencia. Como he apuntado en el capítulo 2, es célebre el análisis que de los mecanismos pertinentes realizaron Václac Havel y otros cuando aún estaban en vigor. A medida que el sistema se acercaba al final, la gente se limitaba sin entusiasmo a los aspectos formales, a cumplir con rituales en los que ya no creían ni siquiera los líderes. Finalmente, entre 1989 y 1991, el sistema soviético se desmembró, esencialmente debido a que los líderes comunistas fueron cediendo el poder, lo que parecía

inconcebible en un sistema totalitario.

El posterior intento de construir democracias capitalistas sobre las ruinas del sistema comunista resultó complicado, aunque en algunos sitios más que en otros. El legado duradero del totalitarismo dificultó la transición. En el capítulo siguiente me ocuparé del ejemplo más importante, el de Rusia.

Allende Europa: el experimento de la China comunista

También fuera de Europa, durante el período de posguerra el totalitarismo se dio más fácilmente en regímenes que tenían alguna conexión con el marxismo o el comunismo, sobre todo en Asia. El más importante, por supuesto, es el de la República Popular China.

En lo referente al totalitarismo, la China comunista pasó por tres etapas diferentes. En la primera, bajo Mao Zedong, China fue indudablemente totalitaria en la intención y en la práctica, pero después de la muerte de Mao, en 1976, y en particular con la reforma que dio comienzo en 1978, sus sucesores se apartaron deliberadamente de lo que se consideraban excesos de la era de Mao. Ya bajo la dirección de Deng Xiaoping, el sistema fue menos abiertamente totalitario, aunque persistieron aspectos importantes, de modo que la nueva fase mantuvo una compleja relación con el pasado inmediato. Pero las innovaciones que se produjeron tras el ascenso de Xi Jinping al gobierno, en 2013, dieron a ciertos observadores la impresión de ser un retorno al totalitarismo y, por tanto, el inicio de una tercera fase.

La fundación del Partido Comunista Chino data de 1921, como parte de una reacción general contra el trato humillante que Japón y los vencedores occidentales impusieron a China después de la Primera Guerra Mundial. Para ser una potencia mundial, China necesitaba cambiar radicalmente, aun a costa de seguir un modelo occidental. Una posibilidad era el marxismo-leninismo, que se había puesto en práctica por primera vez en Rusia. Pero si bien con la adopción del comunismo los chinos apelaban a un modelo extranjero, siempre incluyeron en él una faceta nacionalista, no solo por la

necesidad de adaptar el marxismo-leninismo a las características específicas de China, sino también por resentimiento y orgullo nacionales.

La lucha de los comunistas chinos por el poder, de 1921 a 1949, fue muchísimo más larga y tortuosa que la que habían afrontado los movimientos insurgentes en Rusia, Italia y Alemania. Este período fue testigo de la invasión japonesa en 1935, acontecimiento que marcó el comienzo de una guerra que se prolongó durante diez años y terminó integrada en la Segunda Guerra Mundial. Los años de guerra estuvieron marcados por la incómoda cooperación de comunistas y el Kuomintang nacionalista, a la sazón dominante; a ellos le siguió la guerra civil, hasta que finalmente los comunistas expulsaron a los nacionalistas en 1949 y lograron el monopolio del poder sobre el territorio continental chino.

Un episodio básico de la toma del poder fue la Larga Marcha de 1934-1935, durante la cual los comunistas soportaron grandes penurias por parte del ejército del Kuomintang. De ahí en adelante, la Larga Marcha sería invocada cada vez que se llamara a la renovación del sacrificio y el compromiso con los ideales comunistas. Además, fue precisamente la Larga Marcha lo que llevó a Mao al liderazgo del partido.

Tras la Larga Marcha, el Partido Comunista Chino se estableció en Yan'an, una pequeña ciudad de provincia que se mantuvo como cuartel general del partido hasta 1947. Durante este período los comunistas comenzaron a construir una sociedad alternativa, de modo que cuando en 1949 lograron finalmente el poder sobre toda la nación, los programas y los procedimientos totalitarios ya estaban en vigor. Hay dos aspectos que merecen particular atención: la reforma del pensamiento y la «línea de masas».

En el universo marxista, Mao se hallaba en el terreno idealista-humanista del espectro. Por tanto, pese a cierto énfasis en el encuadramiento clasista, entendía lo «proletario» menos como una clase objetiva que como una perspectiva, un conjunto de valores que cualquiera podía aprender gracias a la reforma o «rectificación» del pensamiento, es decir, la

educación en el modo correcto de pensar[1]. Algunos autores se han referido a esto con la expresión «lavado de cerebro», como por ejemplo Robert Jay Lifton en su *Thought Reform and the Psychology of Totalitarism; A Study of «Brainwashing» in China* (1961), que hemos analizado en el capítulo 2. Esta reforma del pensamiento había sido una prioridad para Mao ya durante el período de Yan'an. De hecho, en un discurso dirigido a los miembros del partido en 1942, y citado con frecuencia a partir de entonces, estableció los principios del castigo y la cura.

En esa época, los programas que se ponían en práctica apuntaban a dos grandes tipos de personas. El primero era el de los enemigos capturados, en especial los adversarios en la guerra civil, de modo que cuando en 1949 los comunistas tomaron el poder, ya estaban preparados para tratar con ejércitos enteros de prisioneros. El segundo era de los intelectuales, muchos de los cuales simpatizaban con los comunistas, pero, dado su estilo de vida urbano, parecían particularmente inclinados al individualismo, el subjetivismo y el sentimentalismo «burgueses», y sobre todo, se mostraban proclives a poner sus intereses personales por encima de los del pueblo tal como los interpretaba el partido[2].

Con la reforma del pensamiento no se trataba en absoluto de atomizar la sociedad ni de demostrar que todo es posible. Tampoco, como hemos señalado en el capítulo 2, era una perspectiva basada en la coerción, ni mucho menos en la tortura. Para Lifton, la clave estaba en la dinámica de grupos que estimulaba el autoexamen, la vergüenza y la confesión. Los integrantes del grupo rivalizaban por superarse los unos a los otros en número de confesiones. Al mismo tiempo, los que pasaban por una experiencia de rectificación asimilaban nobles objetivos de servicio público. Esto despertaba auténtico entusiasmo, así que no se trataba de mera asfixia de la individualidad y de la espontaneidad. Una vez realizada la experiencia, la mayoría de quienes pasaban por ella sentía alivio, pero también el haber establecido un vínculo con el régimen. En la medida en que los responsables de la experiencia encontraban abierta resistencia o mala voluntad, imponían el trabajo forzado, pero esta represión era un

subproducto, no la finalidad última[3].

Aunque la reforma del pensamiento iba entretejida con otros aspectos del programa comunista, Mao volvería periódicamente a ella, obsesionado como estaba por la pureza ideológica y la posibilidad de retroceso o de revisionismo. Hasta cierto punto, la conclusión algo ambigua de Lifton sobre la efectividad del intento maoísta de reforma del pensamiento resulta convincente aún hoy. Por un lado, la repetición del esfuerzo disminuía los retrocesos. Es probable, sugiere Lifton, que la máxima efectividad se lograra pronto, en 1951-1952; a partir de entonces fue mayor la coerción y menor el entusiasmo. Pero cada oleada hacía más necesaria la oleada siguiente. Atrapados en la rutina, los líderes no podían lograr la perfección ni dejar de intentarla. Eran víctimas de su propio culto al entusiasmo. Pero para Lifton, esta es solo la mitad de la historia. La dirección del partido consiguió imponer una nueva cultura ideológica, aun cuando el proceso creó resentimiento y rebajó la espontaneidad[4].

El desarrollo posterior del experimento chino desafiaría la imagen de rutina que proponía Lifton. En realidad, el experimento quedó fuera de control cuando su intensificación desembocó en la Revolución Cultural de 1966-1976, que resultó ser decisiva para el destino de la primera fase.

Además de los mencionados esfuerzos de reforma del pensamiento, los comunistas insistieron desde bien temprano en la amplitud de la consulta y la participación popular mediante «la línea de masas», fórmula acuñada en 1928, pero que tuvo su formulación clásica en 1943 por obra de Mao. Los líderes debían recoger de las masas ideas aún incipientes, darles coherencia y luego propagarlas entre las masas, que las adoptarían como propias y las pondrían a prueba en la acción. En resumen, la dirección no tomaba la iniciativa por sí misma; la acción requería reciprocidad, un diálogo constante entre líderes y liderados[5].

En general, los expertos están dispuestos a reconocer que el intento comunista de rehacer China produjo logros significativos durante los primeros años, período de auténtico entusiasmo y pletórico de orgullo. Roderick MacFarquhar

observa que entre 1949 y 1956 Mao llevó a cabo «la revolución más rápida, la más extendida y la que menos daños acarreó de todas las que tuvieron lugar en un Estado comunista». El logro más significativo fue impulsar la colectivización de la agricultura en mucho menos tiempo del que otros líderes del más alto nivel consideraban prudente[6]. La reforma agraria de 1949-1950 quebró el poder de los terratenientes. En términos generales, el nuevo régimen promovió la propiedad pública de la tierra, un papel reducido para la familia y otras medidas para potenciar la igualdad social. Hubo rápidos progresos en materia de alfabetización, al tiempo que el sistema de educación se convertía en vehículo de adoctrinamiento comunista.

Por lo demás, los comunistas se embarcaron en una ingeniería poblacional típicamente totalitaria, aunque mediante una forma relativamente suave de natalismo. Mao creía que la población era un recurso decisivo de China y exhortaba a sus compatriotas a tener todos los hijos que pudieran; era un deber comunista[7].

Durante la mayor parte del período de Mao, la economía china fue dirigida casi totalmente por el Estado y, al igual que hicieran los soviéticos de la generación anterior, la primera prioridad correspondió al desarrollo industrial. En un primer momento, los chinos se inspiraron ampliamente en el modelo soviético, como lo demuestran el primer Plan Quinquenal para 1953-1957 y el aumento de la producción agrícola para financiar la inversión en bienes de capital. En general, China contó con el apoyo financiero y la asistencia técnica de la Unión Soviética. De modo muy semejante a lo que había ocurrido en este país, todo estaba puesto en primer lugar al servicio de la promoción de la industria, aunque fuera a costa del sacrificio del campo.

A pesar de que hacia 1956 su régimen había conseguido ciertos éxitos, Mao, siempre preocupado por el debilitamiento del entusiasmo revolucionario, tendía a obrar por impulsos. En particular cuando el giro de la Unión Soviética bajo el gobierno de Nikita Jrushchov pareció apuntar al revisionismo, Mao abandonó el modelo soviético a favor de la alternativa

específicamente china del «Gran Salto Adelante» de 1958-1960, cuya finalidad era alcanzar el socialismo con un salto de gigante. Se colectivizó la propiedad de la tierra, la vivienda y la propiedad en vastas comunas semiautónomas, cada una con 5.000 familias, y con dormitorios, cafeterías y un plan de trabajo común. Se suponía incluso que cada una producía su propio acero en «hornos del patio trasero». El gobierno se apoderó de una importante porción de las cosechas para alimentar las ciudades. Al comienzo, el experimento dio pábulo a un fervor utópico, pero debido a inclemencias climáticas, solo produjo una escasez severa y hambrunas, como la de 1959-1961, que se cobró entre 20 y 30 millones de vidas.

En general se considera que el Gran Salto Adelante fue un desastre, y de hecho, a comienzos de los años sesenta se dio marcha atrás. Entonces, en 1966, Mao, permanentemente obsesionado con el peligro del revisionismo, lanzó una campaña todavía más invasiva: «la Gran Revolución Cultural Proletaria». Esta operación se prolongó durante diez años hasta que, tras su muerte en 1976, fue rápidamente desmontada. Con la intención de llegar a la base misma de la sociedad para promover el crecimiento económico y el igualitarismo, el régimen ignoró o simplemente destruyó las estructuras burocráticas intermedias. Se cerraron las universidades y se envió a los estudiantes al campo para que aprendieran de los campesinos. Hubo denuncias recíprocas mientras las bandas juveniles de la Guardia Roja sembraban el terror en las comunidades. En ese momento Mao se convirtió en objeto de irreflexiva adulación. Por doquier era posible encontrar citas de su *Libro Rojo*. Timothy Cheek sugiere que la Revolución Cultural superó a la Rusia de Stalin al ser la materialización más fiel de la distopía orwelliana[8].

No cabe duda de que la Revolución Cultural fue la apoteosis del totalitarismo en la China comunista, pero no hubo en ella atomización, hostilidad hacia los extraños al grupo, violencia redentora y ni siquiera, en el fondo, detención arbitraria ni confinamiento para cimentar el poder. Llevaba implícita la renovación de la chispa de la reforma del pensamiento, con la cual alcanzó su apogeo. Este esfuerzo estaba todo él dirigido a

reanimar el entusiasmo revolucionario, pero debido a un imprevisto mecanismo de retroalimentación negativa, resultó contraproducente. Un ejemplo más de pérdida de control en el totalitarismo.

El mecanismo fue convincentemente descrito por Susan Shirk en un influyente artículo de 1984. Shirk sugirió la utilidad de diferenciar los sistemas sociales por selección ocupacional, y que la China de Mao era una «virtuocracia», que premiaba a quienes mostraban el compromiso ideológico deseado. Esto se oponía tanto a la meritocracia, que es la selección de acuerdo con el rendimiento, como a la feudocracia, entendida como la selección de acuerdo con características como la clase, la raza, el género, la religión y el lugar de nacimiento. En China, al comienzo la virtuocracia parecía prometedora porque la revolución en nombre del altruismo, del servicio al pueblo, gozaba de amplio apoyo[9].

Antes de la Revolución Cultural de 1966, observaba Shirk, la virtuocracia había producido desconfianza en el interior de organizaciones específicas, pero aún no demasiado alejamiento de los valores de la revolución. Todavía se reverenciaban los principios del altruismo y se consideraba que la formación del pueblo según ese molde era tarea propia del partido. Muchos, especialmente entre los jóvenes, estaban ansiosos por participar en la cruzada en defensa de la revolución contra el egoísmo y la competitividad[10]. Pero con la Revolución Cultural, la vida cotidiana se transformó en campo minado, pues la gente era juzgada por sus iguales y no solo desde arriba. Se esperaba que todos se vigilaran y se criticaran unos a otros[11].

El problema fundamental, señalaba Shirk, residía en la vaguedad y la subjetividad de los patrones de distribución virtuocrática. Esto facilitó hasta cierto punto el engaño, pero la posibilidad de oportunismo agudizó la sensibilidad popular en la diferencia entre sinceridad e hipocresía. La gente podía observar que lo que se recompensaba no era realmente la virtud, sino la habilidad para conseguir favores. El resultado de esto fue, por un lado, el oportunismo, la adulación y el clientelismo, y por otro, la desconfianza y el extrañamiento de

unos individuos respecto de otros y respecto del régimen. Entonces resultó aconsejable evitar a los activistas en las organizaciones y se tendió al ensimismamiento, a apartarse del dominio público y político, y a refugiarse en el mundo privado de la amistad y la familia[12]. Esto, naturalmente, era justamente lo contrario de la intención totalitaria, aunque coherente con los rasgos contraproducentes que en la práctica han demostrado ser característicos del totalitarismo.

Cuando Mao murió, en 1976, ya estaba en construcción la reacción contra la Revolución Cultural y, tras una breve pero enconada lucha tras su muerte, en 1978 fue evidente el retroceso a una reforma completamente distinta. Deng Xiaoping, pragmático, pero todavía comunista, fue el artífice del cambio de dirección. Pese a no haber sido nunca secretario del partido, fue la figura dominante del régimen desde 1978 hasta su muerte en 1997. En una importantísima reunión que tuvo lugar en diciembre de 1978, el Comité Central del Partido Comunista rechazó la Revolución Cultural y adoptó la política de Deng de reforma económica y modernización. La primacía se desplazó entonces de la pureza ideológica a la destreza y la competencia.

Sin embargo, a pesar del alejamiento real respecto de las políticas de Mao, el legado de este siguió siendo fundamental para la legitimidad del régimen. Las ideas, sintetizadas en el término «maoísmo», mantenían su estatus de ideología oficial, que aún hoy conservan, aunque en la actualidad se pone de relieve la contribución de muchos otros protagonistas, además de Mao. Descrito como marxismo chino, el «maoísmo» simplemente resume la experiencia revolucionaria del partido[13], con importantes referencias al nacionalismo, la expulsión del imperialismo y el surgimiento de China al mundo bajo gobierno comunista.

La ingeniería poblacional continuó, aunque en 1979 adoptó una dirección radicalmente distinta. Con la intención de atajar la superpoblación en el país con más habitantes del mundo, las parejas no podían tener más de un hijo. Pero había cuestiones más importantes de las que ocuparse. Eran las del dominio político y el económico, interpenetrados pero distinguibles.

En 2015, Teresa Wright observaba que «los controles sociales y económicos totalitarios de la época de Mao han quedado en gran parte relegados, lo mismo que la constante inculcación de la ideología maoísta»[14]. Pero también llamaba la atención sobre el hecho de que la estructura real del sistema político quedó prácticamente intacta. China siguió siendo un Estado de partido único, controlado por el Partido Comunista y con una jerarquía absolutamente vertical del poder. Pese a que la línea de masas aún subsistía, la población no tenía voz en la elección de los líderes. Con todo, la selección de los máximos líderes era de naturaleza muchísimo más meritocrática y regular que bajo Mao, y quienes ocupaban los cargos tenían mejor formación, eran más pragmáticos y estaban menos marcados por la ideología[15].

El desarrollo económico se convirtió en la primera prioridad, por delante de la ortodoxia ideológica. Mientras que durante la mayor parte de la época de Mao la dirección de la economía estuvo casi por completo en manos del Estado, después de Mao los comunistas adoptaron un enfoque pragmático, de constante experimentación, ensayo y readaptación. Se mantuvo la propiedad del Estado en la mayor parte de las grandes empresas y en el sistema bancario, pero poco a poco China se abrió al comercio exterior y a la inversión extranjera, y permitió que los negocios privados tuvieran un papel más importante en el marco de un sistema que seguía estando bajo la dirección del Estado.

En los primeros años del siglo xxi, China había desarrollado una economía híbrida sin par, que experimentaba las tasas de crecimiento económico más altas de la historia mundial, con crecimiento del PIB en un promedio de 9,63 % anual entre 1989 y 2018. Durante la primera década del siglo, China adelantó a Japón como segunda economía mundial. En 2018, había quienes predecían que en el término de una década China superará incluso a los Estados Unidos.

Mientras, el interés por las consultas y la reciprocidad se mantuvo, de modo que las decisiones políticas tenían siempre algo de provisional al estar sometidas a revisión en concordancia con la respuesta de las masas. La gente corriente

no se sentía impotente, ni lo era[16]. Pero si bien el gobierno podría llegar a simpatizar con protestas contra abusos locales, por ejemplo, no toleraría desafíos al sistema en su conjunto, incluido el monopolio del Partido Comunista.

Los límites se pusieron claramente de manifiesto en la sangrienta represión de los manifestantes por la democracia en la Plaza de Tiananmén de Pekín en 1989, cuando los regímenes comunistas se hundían en Europa. Más recientemente, Liu Xiaobo –que encabezó la protesta de la Carta 08 de 2008, firmada por 303 intelectuales y activistas de derechos humanos chinos– exigió reformas fundamentales. Recibió el Premio Nobel de la Paz, pero fue encarcelado por las autoridades chinas. Occidente tendió a dar su apoyo a cualquiera que presentara un reto al gobierno del Partido Comunista, y esa presión extranjera avivó el nacionalismo y posiblemente adormeció toda demanda pública de democratización[17].

Con respecto a la cuestión del totalitarismo, lo decisivo es probablemente el grado de presión a favor de la participación o la expectativa de ella. En 2010 Timothy Cheek enfatizaba el retroceso en materia de totalitarismo e incluso la perspectiva de escoger. En sus palabras:

> Aunque China es todavía un Estado totalitario y no una democracia, la ortodoxia [del Partido Comunista Chino] ya no domina el discurso público. Los escritores y los lectores tienen oportunidad de explorar lecturas alternativas de maoísmo, marxismo e incluso liberalismo, pero lo más interesante es que hoy todos tienen derecho a optar por no hablar en absoluto de ideología política[18].

En conclusión, sean cuales fueren las limitaciones a la democracia y la libertad de expresión, ya no se trata de totalitarismo. Pero si el ascenso de China al poder mundial galvanizó el entusiasmo, en la primera década del presente siglo ciertos miembros del partido han comenzado a mostrar su preocupación por una pérdida de coherencia ideológica, lo que hace necesaria una revitalización. Es posible que ese intento de revitalización entrañe un retorno al totalitarismo, como veremos en el capítulo siguiente.

El islam radical o «islamismo»

En las décadas posteriores a 1945, el concepto de totalitarismo no solo se aplicó a los sistemas comunistas, sino también a los movimientos y regímenes islámicos radicales. Sin embargo, en relación con las ideas y las prácticas políticas islámicas, supuestamente basadas en la religión, su uso es más controvertido que en el caso de las que se fundan en el comunismo, consecuencia política del marxismo, de naturaleza laica.

Los ejemplos más notables de extremismo islámico han sido la República Islámica de Irán, fundada tras la revolución de 1979, y el Estado Islámico en Irak y Siria (EIIS), establecido en 2013. Pero también hallamos implicaciones con el extremismo islámico en movimientos más amplios, como el de los Hermanos Musulmanes, que surgió en Egipto ya en la década de 1920, Hamás en Palestina, Hezbolá en Líbano, los talibanes en Afganistán y el Tehrik-e-Taliban Pakistan en Pakistán, algunos de los cuales han alcanzado el poder o lo han compartido brevemente. En ese conjunto, los hay que se han mostrado más moderados, y otros más extremos, pero la diferencia radica más en la estrategia y la táctica que en las ideas y los objetivos.

La naturaleza del extremismo islamista es uno de los temas más sensibles y discutidos de la historia moderna. Es indudable que, en particular el terrorismo, ha provocado una violenta reacción islamofóbica, pero los excesos de esta reacción no dicen nada acerca de la naturaleza del extremismo islamista. Más que en relación con cualquier otro movimiento o régimen, lo primero que debe analizarse a través del prisma del totalitarismo es la ideología general que diversos movimientos políticos islamistas comparten en considerable medida. Algunos lo llaman «islamismo» para distinguir esta orientación abiertamente política de la religión del islam, fundada por el profeta Mahoma en la península Arábiga en 622.

Sin duda, esta diferenciación no carece de justificación, pero es importante recordar que el islam ha tenido un aspecto especialmente político y mundano desde su momento inicial, lo

que es comprensible a la luz de la hostilidad que la nueva religión afrontaba. Para echar raíces, la religión necesitaba una política, una comunidad de creyentes liderada por el propio Mahoma. Incluso la violencia podía llegar a ser necesaria. En resumen, había menos espacio para la distinción entre ciudadano y creyente que el que podía encontrarse, por ejemplo, en el cristianismo[19]. Pero asegurar la existencia de un fenómeno como el islamismo, distinguible del islam, no equivale a afirmar que sea en sí mismo totalitario.

Después de la muerte de Mahoma, los musulmanes siguieron gobernados por un califa, palabra que no significa otra cosa que sucesor, en esencia, el representante del Profeta en la tierra y cabeza de toda la comunidad musulmana. Pero tras la muerte de Mahoma, en 632, la sucesión fue objeto de disputa. A través de una serie extremadamente complicada de acontecimientos, el enfrentamiento fue produciendo poco a poco el cisma suní-chií, que continúa dividiendo el islam aún en nuestros días. Los imanes chiíes surgieron como rivales o rivales potenciales de los califas suníes.

El califato perduró bajo tres diferentes dinastías, hasta que en 1258 los mongoles le pusieron fin. En 1517, los turcos otomanos fundaron un nuevo califato, que se prolongó hasta 1924, poco después de la caída del Imperio otomano como consecuencia de la Primera Guerra Mundial. La búsqueda de otro califato es básica para la rama suní del islamismo contemporáneo. En realidad, el Estado Islámico de Irak y Siria (EIIS) proclamó precisamente ese nuevo califato en 2014 al cambiar de nombre para pasar a ser simplemente Estado Islámico (EI). En calidad de tal, el califato reclamaba la lealtad de todos los musulmanes, pero era improbable que se impusiera al chiismo. Aunque se calcula que el 80 % de los musulmanes de todo el mundo son suníes, unos pocos países, muy particularmente Irán e Irak, son mayoritariamente chiíes. En su condición de chií, la República Islámica de Irán se alzaría como rival de cualquier califato que aspirara a unificar la comunidad musulmana en su conjunto.

Sean cuales fueren las diferencias en el seno del nuevo extremismo político islamista, sus diversas manifestaciones han

formado parte de una corriente más amplia que reclama la pureza de la auténtica tradición islámica. Es el caso del salafismo, que intenta el retorno a las prácticas de las tres primeras generaciones de musulmanes. Como hemos observado, el empleo del concepto «totalitarismo» en este caso puede parecer arbitrario, especialmente en la medida en que se concibe de naturaleza laica, no religiosa. Pero a menudo los críticos del extremismo islámico lo relacionan explícitamente con el totalitarismo o con el fascismo («islamofascismo»), términos que aplican prácticamente como intercambiables[20]. Señalan la intolerancia y el antisemitismo islamistas, su oposición a la democracia y las violaciones de los derechos humanos. Pero las cuestiones básicas –y controvertidas– han sido las relativas a la *sharía* y a la *yihad,* concepciones específicas del islam sobre las cuales volveré más adelante.

Al trazar un paralelismo entre el islamismo y el totalitarismo europeo, Mehdi Mozaffari, estudioso de origen iraní, concede que el islamismo se basa en la religión, mientras que los tres regímenes europeos anteriores eran laicos. Pero insiste en que «los denominadores comunes –en el sentido de su idea de crisis histórica, sus aspiraciones utópicas, sus formas de liderazgo y su culto de la acción violenta– son como mínimo tan sustanciales como sus diferencias», y comparten la oposición al actual orden mundial aparentemente controlado por potencias imperialistas occidentales, a las que se considera promotoras de la democracia liberal en su propio interés. Mozaffari argumenta de modo plausible que las ideologías y los regímenes totalitarios son siempre revisionistas, pues tratan de sustituir el orden mundial presente por otro que les es propio. Finalmente llega a la conclusión de que

> el islamismo es una ideología de inspiración religiosa que se funda en una interpretación totalitaria del islam, cuyo objetivo último es la conquista del mundo por todos los medios.[21]

Sin embargo, otros observadores se han mostrado escépticos, o al menos prudentes, acerca de cualquier aplicación generalizada del totalitarismo al islamismo. Tzvetan Todorov reconocía las características comunes del

antiindividualismo y la violencia en nombre de una ideología hegemónica, pero encontraba más importantes las diferencias que las semejanzas. Los totalitarismos anteriores rechazaron la religión y sus agentes fueron Estados. En parte por esta razón, la escala del daño producido fue cualitativamente mayor en su caso[22]. De modo parecido, Peter Baehr acentúa la novedad del terror islámico moderno y sus diferencias respecto del totalitarismo clásico, para lo que menciona, en referencia al islamismo, su reducida base territorial, su obsesión por el supuesto papel hegemónico de Estados Unidos y su potencial acceso a armas de destrucción masiva[23].

En cuanto a la relación entre el islamismo político contemporáneo y la tradición religiosa islámica, encontramos una ilustrativa diversidad de opiniones en tres prestigiosas autoridades en la materia, todas ellas de origen islámico establecidas en Occidente. Incluso quienes consideran que el extremismo islamista contemporáneo es un peligro en curso, no necesariamente lo ven como representante de todo el islam ni consideran que el islam tenga particular inclinación al extremismo.

Al insistir en la diferencia entre el islamismo y el islam, Bassam Tibi, politólogo de origen sirio y devoto musulmán, describe el islam radical como una remodelación política estrictamente moderna que ha inventado conceptos que no forman parte de la tradición y que ha pervertido concepciones fundamentales, como la sharía y la yihad. Sin embargo, en ocasiones Tibi parece caer en ambigüedades por insistir en la distinción[24].

En el otro extremo se halla el politólogo de origen egipcio Hamed Abdel-Samad, que llega prácticamente a negar cualquier distinción entre el islam como religión y el islamismo como ideología política violenta e intolerante. «Los antiguos rasgos totalitarios del islam –afirma– se remontan hasta el propio Mahoma»[25]. En general, es posible que las religiones –el cristianismo, sin duda– tiendan al exclusivismo o aspiren al monopolio, pero el islam ha sido particularmente proclive a la intolerancia, la violencia y la enemistad hacia los judíos prácticamente desde su origen.

En el centro del espectro, y con un talante más representativo, se halla Mozaffari, quien encuentra directamente ambivalente la relación entre el islam y el islamismo. Ambos se han nutrido de la misma fuente, pero hay muchas variedades de islam. Al mismo tiempo, no podría haber islamismo sin islam[26].

Es innegable que la civilización islámica ha conocido períodos no solo de relativa tolerancia, sino de activa colaboración y mutua fertilización con cristianos y con judíos. Para algunos, esa es la norma, lo auténtico de la tradición islámica. No hay duda de que es esto lo que caracterizó lo que musulmanes y no musulmanes reconocen por igual como la Edad de Oro de la civilización islámica, aproximadamente entre los siglos viii y xiv. Pero igualmente innegable es que también ha habido períodos de intolerancia y de conquista, que otros autores toman como norma del islam, o al menos como una señal duradera de potencial extremismo. Al mismo tiempo, se acepta de modo general que hay escuelas de islam más rígidas, dogmáticas y exclusivistas que otras.

Fuera cual fuese el potencial inherente a la tradición islámica, apenas cabe duda acerca de que ciertos cambios específicamente modernos –incluidos los supuestos males de la modernidad laica y las supuestas amenazas a la civilización islámica– han alimentado la emergencia del islamismo como orientación distintiva. Algunos autores señalan los resentimientos a partir de la sensación de haber quedado atrás, resentimientos que vienen desde la conquista napoleónica de Egipto, por entonces parte del Imperio otomano, en 1798-1801. El ocaso posterior del Imperio otomano, su derrota en la Primera Guerra Mundial y la abolición del califato otomano por el nuevo régimen turco de tendencia laica en 1924 afectaron profundamente al sentimiento de los musulmanes en relación con su lugar en el mundo.

Contrariamente a un califato que, al menos nominalmente, diera unidad a la comunidad musulmana, el mundo islámico quedó subsumido en el sistema occidental de Estados-nación soberanos. Este sistema se formalizó en el tratado de Westfalia al final de la guerra de los Treinta Años, en 1648, y tras la

Segunda Guerra Mundial se extendió arbitrariamente, en particular a ciertos territorios musulmanes de Oriente Medio. En el mundo islámico contemporáneo hay quienes viven con profundo resentimiento este orden de Estados-nación, en gran medida artificiales, que no parece tener sólidos fundamentos en que apoyarse. Así las cosas, la imagen de un nuevo califato que una a todos los musulmanes resulta particularmente atractiva[27].

En términos más generales, la propia «modernidad», con su libertad de expresión, su a veces algo caótica democracia liberal, su multiculturalismo, su libertad de religión, su separación de Iglesia y Estado, su impulso a la igualdad de género y su relajamiento de las restricciones sexuales, es percibida como una amenaza a la especificidad de la civilización islámica. Desde este punto de vista, fue ante todo la reacción contra los males de la modernidad secular lo que produjo una nueva modalidad del islam que es posible calificar de totalitaria. Dicho en otras palabras, precisamente en la medida en que es totalitario, el islamismo es una respuesta moderna a desafíos específicamente modernos, no el retorno a la tradición, como pareció ser en un primer momento.

Hay acuerdo general en que este islam político específicamente moderno data de la fundación de los Hermanos Musulmanes en 1928 por el intelectual egipcio Hassan al-Banna, que siguió siendo una figura fundamental para el linaje intelectual del islamismo hasta su fallecimiento en 1966. Hay amplio consenso en que su heredero más influyente fue Yusuf al-Qaradawi, quien nació en Egipto en 1926, pero que luego se estableció en Qatar. Ya con más de noventa años de edad, seguía teniendo una presencia especialmente efectiva en la televisión.

Por originales que sean, estos modernos pensadores prestan atención a ciertas figuras anteriores, en particular a Ibn Taymiyyah (1263-1328), quien formó parte de la escuela hanbalí de jurisprudencia islámica, fundada en el siglo ix en Bagdad por Ahmad ibn Hanbal (780-855). Al poner el acento sobre una lectura literal del Corán y de las sentencias del Profeta, fue la más radical de las cuatro principales escuelas de

jurisprudencia islámica, y constituye hoy el corazón mismo del fundamentalismo islámico.

Si bien es cierto que la tradición islámica ha sido fuente de inspiración y de orientación, está, por otra parte, bien documentado que los Hermanos Musulmanes se desarrollaron durante el período interbélico en interacción con el fascismo europeo y en especial con la Alemania nazi. La admiración hacia Hitler y Mussolini por parte de los líderes islamistas continuó durante los primeros años posteriores a la finalización de la Segunda Guerra Mundial[28]. Aunque hay quienes sobreestiman los paralelismos en virtud de una concepción estereotipada del fascismo como encarnación de violencia e intolerancia, es difícil negar la importancia de la interacción y determinadas semejanzas. Lo más básico es que, tanto de un lado como del otro, encontramos el rechazo de la principal corriente occidental liderada por Gran Bretaña, Francia y Estados Unidos, y la insistencia en la necesidad de un nuevo orden mundial.

También encontramos el antisemitismo que, al igual que en la tradición cristiana, ha desempeñado un papel destacado en la islámica prácticamente desde el primer momento, pese a que en el islam los judíos tienen derecho a ser protegidos en tanto «pueblo del libro». En parte, fue el antisemitismo lo que hizo al nazismo atractivo para los novatos del islamismo. Por tanto, el antisemitismo musulmán no es primordialmente resultado del reciente conflicto árabe-israelí.

En cualquier caso, el islamismo como movimiento radical de protesta se mantuvo en zonas marginales durante casi cincuenta años, mientras el nacionalismo panárabe y el anticolonialismo tomaban cuerpo tras la Segunda Guerra Mundial. El movimiento islamista chocó con los nacionalistas árabes y otras corrientes laicas. De hecho, la policía secreta egipcia asesinó a Hassan al-Banna en 1949, durante el reinado de Faruk. La revolución derrocó a Faruk en 1952, pero el régimen nacionalista panárabe que lo sucedió, presidido por Gamal Abdel Nasser, no era favorable al islamismo radical. En 1966 el presidente Nasser ordenó el ahorcamiento público de Sayyid Qutb. Para los Hermanos Musulmanes, cuyo ideal era la

restauración del califato, Nasser era un usurpador.

Pero exactamente un año después, en 1967, los árabes, con Egipto al frente, sufrieron una humillante derrota a manos de Israel en la guerra de los Seis Días. A esas alturas, en el mundo árabe muchas personas empezaban a pensar en la necesidad de una nueva orientación. Así, el discurso del islamismo, en particular la versión radical del recientemente ejecutado Sayyid Qutb, desplazó rápidamente al nacionalismo panárabe de Nasser.

La ideología islamista moderna descansa esencialmente sobre tres pilares, cada uno de los cuales podría considerarse potencialmente totalitario. El principal fundamento es la creencia en la capacidad exclusiva del islam para redimir al mundo moderno en virtud de su manera de entender el lugar de la religión. La línea que se centra en Qutb defiende el retorno a los fundamentos originarios del islam mediante la sustitución de las prácticas ultramundanas, como el misticismo sufí, por una orientación dirigida a este mundo. La religión no puede ser meramente personal y privada. La fe debe manifestarse en la acción para poner a la sociedad en concordancia con el plan divino.

Como explica Albert Bergesen en la introducción a una selección de los escritos de Qutb, este imperativo parecía requerir el rechazo de la secularización y de las democracias modernas, frutos de una desviación respecto de la única rama coherente del monoteísmo, la del islam. Al mismo tiempo, Qutb insistía en que debía haber una comunidad política cuyas relaciones de autoridad no dependieran de la democracia, sino del Corán. Hasta la más perfecta de las democracias laicas instaura otra deidad, el Estado, que exige obediencia a sus leyes. Por tanto, ser un buen ciudadano demócrata equivale a negar a Dios. En términos generales, la principal corriente de la modernidad ha ensalzado el bienestar material a expensas de la experiencia del origen divino. Únicamente el establecimiento del islam en el mundo entero puede curar esta patología moderna y traer la paz al mundo[29].

Bassam Tibi reconoce que todos los islamistas comparten esa visión de una reconstrucción del mundo, pero niega que

dicha visión pueda encontrarse en los textos sagrados del islamismo, los cuales tampoco especifican ninguna forma islámica de Estado o de gobierno[30]. Pero Qutb y otros, pertenecientes a la llamada regeneración islámica, se apoyaron menos en la sabiduría islámica tradicional tal como la transmitieron los imanes que en su propia interpretación de los textos islámicos. Para ello se inspiraron en la Reforma protestante del cristianismo[31].

Más allá de la noción de redención del mundo, hay otras dos nociones específicas esenciales para cualquier análisis del potencial totalitario del islamismo: la sharía y la yihad. Es indudable la enorme importancia que cada una de ellas reviste en la tradición islámica, la sharía como código de conducta, que incluye el ritual religioso correcto, y la yihad como el deber de defender el islam. Pero hay dudas acerca de las connotaciones que primitivamente se atribuyeron a cada una, y es por tanto considerable el desacuerdo sobre la medida en que la concepción islamista contemporánea entiende el retorno a la tradición en oposición a una reinterpretación moderna.

La sharía, cuya validez absoluta no se discute, especifica la recta conducta moral, pero ¿cuál es su alcance? William Beeman destaca las limitaciones tradicionales del derecho islámico o sharía; por ejemplo, prescribía vestimenta modesta para hombres y mujeres, pero no ordenaba que las mujeres llevaran velo. En el mundo islámico contemporáneo, esto fue siempre objeto de interpretación, y con frecuencia las distintas interpretaciones entran en conflicto[32]. Esta disponibilidad a la interpretación parecería permitir interpretaciones de línea dura que apuntan al totalitarismo, que es probablemente lo que entrañaba la imposición de la sharía por los talibanes o el EI.

Tibi resulta particularmente convincente cuando trata de especificar la novedad de la remodelación moderna de la sharía. En ciertos momentos concede que la sharía moderna no es puro invento, que por mínima que sea la referencia a la sharía que se encuentra en el Corán, todas las cuestiones se sometían a regulación de acuerdo con ella, y que el derecho islámico no reconocía la libertad de creencia o de fe[33]. Pero, así y todo, insiste en que cualquier idea acerca de un Estado

regido por la sharía es novedosa y totalitaria en sus consecuencias. Más que en un código único y coherente, la sharía primitiva consistía en gran parte en una serie de sentencias *ad hoc* de los juristas islámicos. Solo con la aparición del islamismo surgieron, en primer lugar, las afirmaciones de que el derecho islámico divino cubría todos los campos y, en segundo lugar, las exigencias de que la sharía se incorporara a los textos constitucionales nacionales. Para Tibi es justamente el cumplimiento forzoso mediante un derecho codificado lo que da carácter totalitario a la reciente reinterpretación islamista de la sharía[34].

En cuanto a la yihad, su significado mismo es objeto de viva discusión. Hay quienes consideran que, dada la particular intolerancia de otras religiones hacia el islam, la yihad estuvo integrada en este prácticamente desde el primer momento. Se la podría entender no solo como el deber de defender el islam, sino también como el de promoverlo, y con violencia si es necesario. El llamamiento de Sayyud Qutb a una yihad proactiva que creara una comunidad musulmana universal derivaba específicamente de Ibn Taymiyyah, quien no solo proclamó la yihad como el principal deber, sino que la concibió como una propuesta a largo plazo[35]. Sin embargo, hay otros autores que insisten en que la interpretación islamista de la yihad es una adaptación estrictamente moderna y que la pretensión de continuidad respecto de la antigua tradición carece de fundamento.

Los musulmanes árabes se embarcaron por primera vez en una yihad en el siglo vii, con el objetivo explícito de expandir por doquier la civilización islámica. Estas guerras agresivas se repitieron periódicamente hasta el siglo xvii. Aun cuando Tibi trata de defender la tradición islámica, reconoce la creencia musulmana según la cual la expansión de la fe no es agresión, sino el cumplimiento de un mandamiento coránico: te hemos enviado a la humanidad entera. La violencia debía ser empleada únicamente contra quienes se resistieran, pero con los no musulmanes la paz perpetua era imposible[36].

El Imperio bizantino, que duró más de mil años, se desintegró con la caída de Constantinopla en 1453 a manos

islámicas. Tal como enfáticamente señala Tibi, esto no fue en absoluto autodefensa, sino agresión militar precedida por otras guerras[37]. Pero esa conquista realizada por potencias islámicas no debe ser necesariamente interpretada como yihad religiosa. Mozaffari observa que los turcos otomanos veían el islam simplemente como una religión y no como una visión del mundo que hubiera que hacer realidad. Hacían la guerra para expandir el territorio y exaltar la gloria del sultán, no para construir el mundo musulmán. Pero Mozaffari resta importancia a la influencia de la experiencia otomana en la posterior autocomprensión islámica[38].

Sea cual fuere la magnitud de la violencia que se encuentra en la tradición islámica, es sin duda posible sostener que las ideas islamistas contemporáneas de yihad son novedosas y totalitarias en sus consecuencias. Lo que llevó a los llamamientos para construir un nuevo orden mundial fue, por encima de todo, la sensación de que la civilización islámica estaba sitiada. Y la visión de ese nuevo orden mundial mudó la naturaleza de la yihad, ante todo en el pensamiento de Hassan al-Banna. «Yihad» pasó entonces a significar revolución mundial. Posteriormente, Sayyid Qutb proclamó que la yihad en busca de un nuevo orden mundial basado en el islam era el deber de todos los musulmanes. Por tanto, el objetivo no era simplemente la creación de un califato que unificara la comunidad musulmana existente, sino la restauración de la superioridad del islam[39].

La amplitud del papel que se asignaba a la yihad parecía obligar a cambios en la estrategia y en las tácticas. La yihad primitiva implicaba la guerra con sostén del Estado, mediante ejércitos regulares y con ciertas limitaciones en su ejecución. El yihadismo moderno se aparta considerablemente de esto al optar por la guerra irregular y el terror, y poner una y otro en manos de agentes no estatales[40]. Además, el culto a la inmolación, unido al deber de la yihad entendida como guerra santa, añade especificidad al yihadismo islamista contemporáneo. Esta glorificación de la muerte como sacrificio político no pertenecía al islam, como tampoco pertenecía al islam la yihad con la finalidad de expandir la religión[41].

En un principio, el terrorismo islamista se dirigió contra otros musulmanes, a los que se consideraba títeres corruptos por su cooperación con Occidente[42]. Claro ejemplo de ello fue el asesinato del presidente egipcio Anwar el-Sadat en 1981 por extremistas musulmanes que habían conseguido el visto bueno de un destacado religioso. Pero en la medida en que el islamismo se hacía más fuerte, el terror se fue extendiendo como arma de la yihad.

Aun cuando previamente la sharía y la yihad pudieran llegar a límites extremos, fue el desafío de la modernidad, tal como lo percibían los islamistas, lo que les imprimió una dirección totalitaria. Cada una de ellas especifica lo que el creyente debe hacer, de modo que en realidad no es meramente ortodoxia o libertad de culto, sino ortopraxis, la prescripción y la imposición de la conducta correcta.

La República Islámica de Irán

El experimento más duradero de islamismo es el que tuvo lugar en la República Islámica de Irán, que aún hoy desempeña un papel importante en la escena mundial. Surgió de una revolución que en 1979 derrocó al régimen monárquico secularizador del sha Mohammed Rezza Pahleví. Mehdi Mozaffari, politólogo de origen iraní, se opuso primero al sha, pero luego también a la nueva República Islámica, de modo que fue obligado a exiliarse. Tal como él la ve, la nueva República tiene todas las características del totalitarismo, pero presenta la novedad de tener fundamentos religiosos. En realidad, la considera la forma más elaborada de totalitarismo islámico hasta la fecha[43]. También Bassa Tibi, que habla de las elecciones en Irán como «formales pero carentes de significado», califica el régimen como nuevo totalitarismo, no como «democracia islámica»[44]. Hamed Abdel-Samad prefiere «fascismo» como término crítico, pero tiene en mente casi el mismo conjunto de fenómenos cuando sostiene que «Irán fue el primer Estado musulmán que hizo del fascismo islámico moderno su doctrina estatal»[45]. Como prueba de ello menciona la ejecución de los críticos, el control absoluto de la población,

la opresión de las mujeres y su agresivo antisemitismo.

Pero otros especialistas, aun sin simpatizar con el régimen, sugieren que, pese a que, en su conjunto, el islamismo tiene implicaciones totalitarias, ninguna de ellas es pertinente al caso iraní. No obstante, la evaluación es difícil, porque los analistas tienden a adoptar un concepto restringido de totalitarismo para forzar la evidencia. Por ejemplo, se toman rasgos ampliamente democráticos –por ejemplo, la receptividad a las demandas populares– como pruebas de que Irán no es totalitario, aunque, como hemos visto, el totalitarismo puede muy bien englobar esos rasgos. Una destacada autoridad en la materia, que emplea explícitamente el concepto para evaluar el régimen iraní, parece concebir el totalitarismo simplemente como Estado policial opresivo, cuando en lo que respecta a Irán se podría presentar un conjunto más ilustrativo de cuestiones propias del totalitarismo[46].

Pese a su reforma modernizadora, el sha era cada vez más autoritario y más distante. A mediados de los años setenta del siglo pasado, la oposición a su régimen contaba con amplio respaldo popular y no reflejaba únicamente preocupaciones relativas al islam, sino también de carácter democrático. Sin embargo, cuando se preparó la revolución, el apoyo a una república específicamente islámica para reemplazar al régimen del sha fue muy amplio. Esto se debió en parte a que la jerarquía religiosa chií de Irán había ejercido periódicamente actividad política y gozaba de credibilidad como voz política independiente[47]. Además, el carismático ayatolá Ruhollah Jomeini se erigió como el líder indiscutido de la revolución. Famoso ya como estudioso del islam, se había destacado políticamente en manifestaciones contra el sha en 1963-1964. Para Jomeini, las reformas del sha, algunas de las cuales estaban destinadas a mejorar la condición de las mujeres –en particular la concesión del voto– eran una amenaza al islam. El progreso en el estatus de las mujeres había sido un objetivo clave en el programa general de occidentalización y desarrollo económico del sha. Jomeini se vio obligado a exiliarse durante catorce años, que pasó principalmente en Náyaf, Irak, uno de

los centros de estudio más importantes del islam. Allí, a comienzos de los años setenta, escribió un libro, *Gobierno islámico,* en el que proponía una forma de gobierno clerical directo de acuerdo con la doctrina del *Wilayat Faqih,* que significa gobierno del jurista o líder supremo, quien actúa en nombre del último de los imanes originarios. Más allá del papel que correspondía al líder supremo, el libro de Jomeini era parco en cuanto a detalles de gobierno; con un gobierno de religiosos basado en el derecho islámico, todo sería sencillo...[48].

Tradicionalmente, los líderes espirituales chiíes habían evitado el poder temporal; creían que el gobierno invitaría a la corrupción y pondría en peligro la pureza de la fe. Por eso la mayoría defendía un gobierno secular y la reducción de los religiosos al papel de asesores[49]. La propuesta de Jomeini de un gobierno islámico chocó de inmediato en Náyaf con la oposición del poderoso ayatolá Abu al-Qasim al-Khoei, quien adoptó una posición más tradicional y más quietista, y se resistía a implicarse en política. Aún hoy, después de la muerte de Jomeini en 1989, muchos estudiosos musulmanes chiíes consideran heréticas sus ideas[50].

Tras catorce años en el exilio, en febrero de 1979, cuando la revolución se acercaba a su clímax, Jomeini regresó a Irán con gran teatralidad. Aunque era inevitable que en un nuevo régimen islámico Jomeini sería el líder supremo, persistían entre los religiosos iraníes discrepancias acerca del modelo de gobierno que Jomeini había propuesto. Al mismo tiempo, eran muy conscientes de que, si bien un régimen específicamente islámico contaba con amplio apoyo, la revolución había tenido un componente auténticamente democrático, y ellos no tenían interés en un monopolio del poder que, pensaban, no sería legítimo ni eficaz. Así las cosas, la nueva Constitución mezcló elementos democráticos y elementos religiosos, lo que dio como resultado una especie de híbrido, una estructura estatal con posiciones de mando entrelazadas y gran número de controles y compensaciones. William Beeman ha llamado acertadamente a esto «un milagro de complejidad»[51].

Michael Axworthy, con una argumentación particularmente

prudente, llega a la conclusión de que, no obstante las elecciones regulares y habitualmente libres, y la voluntad de los perdedores de aceptar los resultados, Irán no funciona como una democracia[52]. En comparación con el poder del ala religiosa del gobierno, el del ala democrática ha quedado limitado en cuestiones importantes. En las elecciones presidenciales de 1997, 2005 y 2013, los votantes iraníes consiguieron hasta cierto punto cambiar la orientación del régimen, pero, dado el poder de los imanes conservadores, ese cambio tuvo límites muy estrictos[53].

En un primer momento, durante unos pocos años el régimen dio pasos significativos que sugerían una inspiración totalitaria e incluso permitían presagiar un régimen totalitario. La situación revolucionaria por sí misma había exigido medidas extremas, como capturas de rehenes y terrorismo contra civiles[54]. En 1979, una vez obtenido el poder, lo más urgente parecía ser la consolidación del régimen revolucionario contra los opositores e impedir la interferencia extranjera, que era un auténtico peligro. Casi inmediatamente, en 1980, comenzó la guerra con Irak, que se prolongó hasta el cese de hostilidades de 1988.

Entre 1980 y 1983, toda la vida estuvo dominada en Irán por la «Revolución Cultural», más o menos informalmente a cargo de la Guardia Revolucionaria, que atacaba y en ocasiones asesinaba a personas que consideraba una amenaza para el nuevo régimen. La Revolución Cultural cerró temporalmente las universidades a fin de purgarlas e «islamizarlas». Se despidió a la mitad del personal académico y hubo centenares de ejecuciones por discrepancias políticas, pero también por drogas o delitos sexuales. Los tribunales revolucionarios sustituyeron los códigos civiles previos por una versión particularmente dura del derecho islámico. Varios centenares de ejecuciones judiciales tuvieron sobre todo como objetivo a funcionarios del régimen del sha.[55]

Pero hacia finales de 1982 las cosas se fueron suavizando. Se dieron pasos para contener a los tribunales revolucionarios y continuar con procedimientos judiciales regulares, en parte para tranquilizar a la clase media y estimular el retorno de los

emigrados. Por tanto, algunos de los pasos más extremos que se habían dado hasta entonces fueron temporales. Pero el régimen continuó zigzagueando, lo que favoreció una cierta ambigüedad. En 1988-1989, por ejemplo, se levantaron ciertas restricciones a la actividad política, aunque también se ejecutó a los que se suponía líderes residuales de la potencial oposición. De hecho, la violencia, la represión, el acatamiento forzoso y la interferencia gubernamental en los medios de comunicación reaparecieron intermitentemente después de la Revolución Cultural.

La exportación de la revolución constituiría una gran tarea totalitaria de movilización, y es seguro que figuraba en la agenda desde el primer momento. Incluso la nueva Constitución proclamaba el deber de exportar la superioridad de la República Islámica al resto del mundo musulmán[56]. Al comienzo, los principales clérigos radicales apoyaron vigorosamente el deseo de Jomeini de exportar la revolución. Uno de los más influyentes, el ayatolá Hosein Alí Montazerí, se refirió a los ataques suicidas en Kuwait en 1983 como actos «en cumplimiento del deber islámico»[57]. Pero los expertos discrepan acerca de la verdadera importancia que la exportación de la revolución mantuvo en la agenda del régimen. Es sorprendente que, aunque al comienzo se estimularan los atentados suicidas, posteriormente las autoridades religiosas iraníes los ilegalizaron, aun cuando en el islam suní se siguieron practicando[58].

No hay duda de que Irán, en tanto gran actor regional, se mantuvo activo en las luchas de poder en el mundo islámico y su rivalidad con Arabia Saudita –suní– se recrudeció particularmente en estos últimos años. Pero no está claro hasta qué punto la política exterior iraní no es más que la persecución normal de intereses nacionales y en qué medida lleva implícito un proyecto ideológico totalitario. Irán se ha encontrado con tentaciones específicas, pero también con limitaciones específicas en su condición de máxima potencia chií en una región en la cual los Estados suníes, en conjunto, son más poderosos. En los primeros días, cuando Jomeini esperaba exportar la revolución y establecer el liderazgo iraní,

suavizó la oposición chií/suní, pero la persistencia del cisma limitó el campo de acción de Irán. En 2013, Axworthy llegó inequívocamente a la conclusión de que Irán no buscada exportar la revolución[59].

En 2017, Anoushiravan Ehteshami se expresaba de un modo más matizado en su intento por explicar lo que él tomó por actitud algo vacilante de Irán, y a veces desconcertante, en materia de política exterior. La política y la práctica iraníes, sostiene de modo convincente, obedecían a la vez a los impulsos del idealismo revolucionario y del realismo pragmático, la tensión entre los cuales es obvia[60]. Pero esa combinación de idealismo y pragmatismo también fue característica de los regímenes totalitarios anteriores.

Sin embargo, en tanto chií, Irán topó con obstáculos específicos. Ehteshami destaca la debilidad de la posición regional de Irán, pese a las pretensiones y las aspiraciones del país. Cuanto más trataba Irán de defender a sus aliados chiíes en Siria y en Irak, así como a las comunidades chiíes de Yemen, Pakistán, Afganistán y otros lugares, tanto más los otros Estados y los yihadistas suníes lo acusaban de sectarismo, intromisión e intención hegemónica. Para los musulmanes no chiíes, Irán era el agresor, no la potencia justa y liberadora del mundo musulmán. En todo caso, la influencia de Irán en la región disminuyó desde la Primavera Árabe de 2011[61]. En efecto, mientras que probablemente la exportación de la revolución formara parte de la inicial orientación protototalitaria del régimen, el destino posterior de la política exterior iraní puso de manifiesto los límites de su vocación totalitaria e incluso una toma de distancia respecto de la empresa totalitaria.

Sin embargo, fueran cuales fueren las perspectivas iraníes de liderazgo en el mundo islámico, la división interna y el disenso acerca de las prioridades puso en aprietos cualquier voluntad totalitaria. Esto podría sorprender, dado el compromiso común con el islam y la apariencia de unidad bajo un líder supremo. Pero Ehteshami insiste en que un año después del nacimiento del régimen, la vaguedad que había hecho posible la coalición revolucionaria dejó de ser funcional

y la coalición se dividió. A partir de entonces, el círculo interno de amplia mayoría religiosa no fue capaz de crear una visión o un proyecto aceptables para la República Islámica. En su cargo de presidente entre 1989 y 1997, Ali Akbar Hashemi Rafsanjani realizó un esfuerzo concertado para reformar la economía, pero se encontró con una violenta reacción conservadora. Ese episodio ilustra el proceso que llevó a la división en un bloque conservador y otro reformista, que alientan visiones completamente distintas respecto de Irán y de su lugar en el sistema internacional[62].

Es posible observar esa división incluso en áreas que en principio parecen sugerir una unidad de propósitos. Por ejemplo, los partidarios del nuevo régimen revolucionario compartían una profunda preocupación por mantenerse libres de la interferencia externa que el país sufriera otrora, en particular de Gran Bretaña y Estados Unidos. Pero el desacuerdo acerca de las implicaciones de cualquier influencia occidental era muy grande. Cuando, con ocasión del anuncio del acuerdo nuclear de 2015, el presidente Hasán Rohaní predijo que dicho acuerdo abriría Irán a la inversión occidental, los conservadores se quejaron de que eso significaría también abrir Irán a la corrupción social de Occidente[63].

En términos generales, Axworthy observó que los que formaban la camarilla gobernante todavía deseaban creer que eran democráticos, pero temían que si se dejaba rienda suelta a la libertad y la democracia, la revolución islámica sería barrida por una inundación de influencias culturales occidentales. Y agregó que tenían razón en estar preocupados, puesto que el régimen era realmente vulnerable, pero también señaló explícitamente que había motivos razonables para rechazar determinados aspectos del modelo occidental[64].

Es indudable que el nuevo régimen se preocupó por proteger los intereses del islam y por promover el derecho islámico, pero ni siquiera esa sensación de finalidad común lleva demasiado lejos. No obstante ser una religión, el islam permite considerable flexibilidad, como hemos comprobado con respecto a la sharía. Por tanto, la preocupación por el

islam no requería que se dictaran mandamientos sobre todos los aspectos de la vida ni una excesiva vigilancia para asegurar su cumplimiento. A la inversa, Ehteshami observó que el acento de Jomeini en la simple «islamicidad» del régimen no fue suficiente para determinar políticas específicas en lo relativo al campo sociocultural, la economía o los asuntos exteriores[65]. Por tanto, no solo se trata de que el islam por sí mismo no lleve inherente una exigencia totalitaria, sino que tampoco contiene claras orientaciones políticas.

En el dominio secular, la revolución mezcló ideas radicales e ideas conservadoras, pero el impulso radical no provino únicamente de los activistas laicos que se habían opuesto al sha, sino también de religiosos con objetivos sociales progresistas. Muy pronto el desacuerdo sobre las prioridades produjo la escisión en facciones incluso entre los religiosos. La determinación de mejorar el destino de las clases bajas llevó a progresos reales en campos tales como la salud y la educación. La educación primaria se hizo universal, incluidas las niñas. La mejora de los niveles de vida fue una prioridad, y el régimen consiguió considerables progresos en circunstancias difíciles. Pero así como existía una red de seguridad social, también imperaba una gran desigualdad en los ingresos, y los conservadores estaban particularmente empeñados en proteger la propiedad privada y en promover la libertad de empresa[66].

Los tribunales iraníes habían estado controlados por el islam hasta comienzos del siglo xx, cuando fueron secularizados bajo la nueva dinastía Pahleví. Como hemos visto, en 1979, al comienzo del nuevo régimen revolucionario, volvió a imponerse el derecho islámico, la sharía. Sin embargo, como también hemos visto, en la tradición islámica el alcance de la sharía está abierto a diversas interpretaciones, a menudo incluso conflictivas. En Irán, los resultados de la sharía han sido mixtos, lo que pone en evidencia los límites de cualquier impulso totalitario: por un lado, los jueces de dura línea conservadora utilizaron el sistema judicial no solo para minar las reformas, sino también para cerrar periódicos reformistas y a veces para encarcelar o incluso ejecutar a reformistas o a periodistas; por otro, se puso fin a muchos castigos estipulados

en los textos islámicos, como la lapidación por adulterio[67].

Con la restauración del derecho islámico a comienzos de 1979, el trato a las mujeres se hizo más restrictivo de lo que hubiera supuesto el mero retorno a la tradición iraní. La dominación machista era la regla (las mujeres necesitaban permiso de su marido o de su padre para viajar y, en caso de divorcio, perdían la custodia de los hijos). Sin embargo, estas medidas fueron recibidas con protestas pacíficas y el régimen no llegó tan lejos como hubiera podido en la restricción del papel de las mujeres, por ejemplo, con la derogación del derecho al voto[68]. Y a largo plazo el estatus de las mujeres mejoró, llegando a ser destacado en educación y en otros sectores laborales. Pero seguían sometidas a limitaciones fundadas en la religión: por ejemplo, no podían ser jueces o postularse para presidir el gobierno, y recibían en herencia la mitad de lo que correspondía a sus hermanos varones[69].

Como hemos observado en el capítulo 1, el totalitarismo lleva ínsita la explotación del sistema educativo. Ya hemos hablado de la purga en las universidades iraníes durante la Revolución Cultural a principios de los años ochenta. Durante sus primeros diez años, el régimen dedicó mucho esfuerzo a asegurar la corrección ideológica en materia educativa, pero bajo la presidencia de Rafsanjani, de 1989 a 1997, disminuyó el énfasis en la religión o la ideología y aumentó en la calidad pedagógica de la educación con el fin de hacerla más útil. Rafsanjani llegó a financiar nuevas universidades privadas, lo que se apartaba mucho del orden ideológico estatista de los años ochenta. Este giro fue luego la base de las reformas que llevó a cabo el presidente Mohammed Jatamí después de 1997[70]. El esfuerzo reformista tuvo sus límites, pero tomar distancia respecto del estatismo, al igual que en China, era alejarse del totalitarismo.

¿Qué ocurrió con el trato a las minorías, y en particular a las minorías religiosas, en un Estado que se proclamaba islámico? Hemos visto que el antisemitismo había hecho aparición con cierta regularidad en el mundo islámico mucho antes del advenimiento del sionismo y de la creación del Estado de Israel. Axworthy sugiere que después de la

revolución se produjo un acuerdo tácito por el cual, mientras los judíos iraníes condenaran el sionismo y, por tanto, a Israel, se los dejaría en paz para que atendieran sus negocios y practicaran su culto en las sinagogas. Pero tanto judíos como cristianos fueron objeto de una permanente intimidación de bajo nivel por parte del régimen, que ocasionalmente reavivaba humillaciones de mayor entidad. Muchos judíos emigraron. La población mucho más amplia que practica el bahaísmo ha sido perseguida con gran severidad, pero es que a los bahaíes se los considera apóstatas del islam, no creyentes de una religión alternativa que pudiera ser tolerada[71].

En principio, la oligarquía religiosa siempre puede intervenir y obrar a voluntad, pero unas veces lo hace y otras no. Obviamente, esta ambigüedad refleja una combinación de factores en proporciones indeterminables: desunión entre los dirigentes, sensación de vulnerabilidad, cierta dosis de compromiso democrático o, al menos, el reconocimiento de que el régimen descansa en una combinación de democracia y de gobierno religioso. E incluso en el seno de la dirección religiosa, como hemos visto, siempre ha habido reformistas. El resultado ha sido una serie de avances y retrocesos antes que la coherente línea dura de radicalización que sugeriría una orientación totalitaria.

Los límites salieron dramáticamente a la luz en las elecciones presidenciales de 2013. En 2009, Mahmud Ahmadineyad, relativamente radical, pero errático, aspiraba a ser reelegido presidente. Aunque desilusionados con él, los líderes religiosos del régimen interfirieron con el fin de asegurar su reelección sobre el candidato reformista, más moderado, lo que encendió la chispa de meses de protestas. Este «Movimiento Verde» era el desafío más serio que el régimen había afrontado y provocó una respuesta violenta. El ayatolá Montazerí, otrora probable sucesor de Jomeini, pero a la sazón vigoroso crítico de las tendencias autoritarias del régimen, tuvo un papel importante en las protestas y en diciembre de 2009 murió bajo arresto domiciliario. Pero el régimen se mostró reticente a hacer uso de toda su fuerza contra la oposición. Algunos de los líderes de la protesta

siguieron en libertad, y aún hoy continúan expresando sus ideas. Luego, en 2013, los líderes religiosos y la Guardia Revolucionaria aceptaron la elección de Hasán Rohaní como presidente, pese a que habían apoyado a candidatos más conservadores.

Entre los estudiosos que niegan la posibilidad de considerar totalitaria o fascista a la República Islámica, Michael Axworthy se muestra mucho más predispuesto que la mayoría a comparar Irán con casos anteriores, comparaciones que son sin duda útiles a la hora de hacer una evaluación. Por ejemplo, sugiere paralelismos con el síndrome que Václav Havel señalaba en su diagnóstico de la decadencia del comunismo en Checoslovaquia[72]. También en Irán, dice Axworthy, el potencial del totalitarismo parecía estar disipándose.

Otras dos observaciones de Axworthy son aún más sugerentes. Incluso en el momento en que equipara el simple Estado policial con el totalitarismo, ofrece esta esclarecedora idea: «Es posible que el fraude electoral de junio de 2009 haya acercado los iraníes al totalitarismo, pero todavía no están allí». Y a continuación llama la atención sobre lo difícil que sería mantener un Estado policial en Irán. Si en un área los gobernantes comprimen la política, esta se expande irreversiblemente en otra[73].

Ehteshami, en lo que podría tomarse como un ejemplo de lo que Axworthy tenía en mente, sugiere que las luchas intestinas producen un complejo juego de fuerzas con resultados imprevisibles. El éxito reformista en las negociaciones nucleares podía tener como consecuencia el endurecimiento de los controles internos, con la exigencia de usar el *hiyab,* evitar los cosméticos, las restricciones en la vestimenta y el peinado, las limitaciones para la juventud en el uso de las redes sociales o el retorno a la presión sobre los intelectuales[74]. Sin embargo, ambos autores interpretan esto de distinta manera, porque para Axworthy, el síndrome indica una vitalidad que limita las posibilidades de un Estado policial, mientras que Ehteshami piensa que es un síntoma de debilitamiento de las diferentes facciones. No obstante, en ambos casos se trata de un síndrome que restringe las condiciones propicias para el desarrollo del

totalitarismo.

Axworthy observa también que mientras la mayoría de los iraníes acepte las credenciales islámicas del régimen, el islam no será susceptible de ser controlado por un régimen, como lo fueron el jacobinismo durante la Revolución francesa y el marxismo en la URSS. Aunque la comparación, al no estar desarrollada, podría dar la impresión de agotarse sin más, permite extraer esta convincente e importante conclusión: el islam es un factor independiente que, en última instancia, trasciende el alcance del régimen. Axworthy da un paso más y sugiere que, pensaran lo que pensasen los religiosos del gobierno, si una masa crítica del pueblo decidiera que el régimen ha dejado de ser islámico, desaparecería[75].

William Beeman va más lejos aún con su idea de que, en la actualidad, el gobierno del líder supremo no cuenta con el apoyo de los teólogos ni del pueblo[76]. Se mantiene la sospecha inicial que se cernía sobre un gobierno directamente religioso. Y hemos de agregar que esa sospecha no solo anida entre los laicos, sino también entre los musulmanes comprometidos, a quienes preocupa la probabilidad de que la política mundana termine corrompiendo la religión, que es lo que ha sucedido efectivamente con el islam en Irán. Esta sensación nutre una hostilidad activa no solo en nombre de la democracia, sino también en nombre del islam. El hecho de que un sector tan importante de las autoridades chiíes de Irak no se plegara al modelo de Jomeini significó, y significa aún, que el chiismo abriga todavía una fuente alternativa de orientación y lealtad.

En conclusión, no nos encontramos simplemente ante una tensión entre democracia y gobierno de religiosos, ni –dando un paso más– ante el control democrático del gobierno religioso y del potencial totalitarismo que tiene la religión. Pese a que en el caso iraní el islam ha alimentado en ciertos respectos el impulso totalitario, la religión no fue monolítica y ha constituido por sí misma un control, un límite. La República Islámica de Irán es un ejemplo de islamismo, pero también sugiere que, sea cual fuere su ideología y su retórica, el islamismo en el poder no basta para instaurar el totalitarismo.

Sin embargo, no cabe duda de que el concepto de

totalitarismo nos ayuda a entender el caso iraní, indicando incluso por qué su potencial totalitario parece en gran medida haberse disipado. Lo mismo vale para China durante las décadas posteriores a Mao, aun cuando siga siendo un sistema represivo de partido único. Pero aquí no se acaba la historia. ¿Qué podemos decir sobre el futuro del totalitarismo?

---

1 Timothy Cheek, «Mao, Revolution, and Memory», en Timothy Cheek, comp., *A Critical Introduction to Mao,* Cambridge, Cambridge University Press, 2010, p. 13.

2 Robert Jay Lifton, *Thought Reform and the Psychology of Totalism: A Study of «Brainwashing» in China,* Nueva York, Norton, 1963, pp. 260, 394-395.

3 Ibíd., pp. 262, 270; Cheek, «Mao, Revolution, and Memory», p. 14.

4 Lifton, *Thought Reform*, pp. 412-413.

5 Cheek, «Mao, Revolution, and Memory», p. 14; Hans J. van de Ven, «War, Cosmopolitanism, and Authority: Mao from 1937 to 1956, en Cheek, comp., *A Critical Introduction to Mao,* p. 96; Wenfang Tang, *Populist Authoritarianism: Chinese Political Culture and Regime Sustainability,* Nueva York, Oxford University Press, 2016, pp. 5-6, 8-9.

6 Jiang Yihua y Roderick MacFarquhar, «Two Perspectives on Mao Zedong», en Cheek, comp., *A Critical Introduction to Mao,* p. 348.

7 Teresa Wright, *Party and State in Post-Mao China,* Cambridge, Polity Press, 2015, p. 153.

8 Cheek, «Mao, Revolution, and Memory», p. 12.

9 Susan L. Shirk, «The Decline of Virtuocracy in China», en James L. Watson. comp., *Class and Social Stratification in Post-Revolution China,* Cambridge, Cambridge University Press, 1984, p. 57.

10 Ibíd., pp. 69, 71.

11 Ibíd., pp. 62-63, 71.

12 Ibíd., pp. 58, 61, 67, 70, 73, 78.

13 Cheek, «Mao, Revolution, and Memory», p. 13.

14 Wright, *Party and State in Post-Mao China,* p. 1.

15 Ibíd., pp. 3-4, 181-182.

16 Tang, *Populist Authoritarianism,* p. 8.

17 Ibíd., p. 57.

18 Cheek, «Mao, Revolution, and Memory», pp. 18-19.

19 Albert J. Bergesen, comp., *The Sayyid Qutb Reader: Selected Writings on Politics, Religion, and Society,* Nueva York, Routledge, 2008, pp. 11-12.

20 Por ejemplo, Mehdi Mozaffari, *Islamism: A New Totalitarianism,* Boulder, Lynne Rienner, 2017, p. 276; Hamed Abdel-Samad, *Islamic Fascism,* Nueva York, Prometheus, 2016, p. 34; Bassam Tibi, *Islamism and Islam,* New Haven, Yale University Press, 2012, pp. 1, 4, 15-16, 25-26, 39.

21 Mozaffari, *Islamism,* pp. 22, 110-111, 246, 267.

22 Tzvetan Todorov, *Hope and Memory*, Londres, Atlantic, 2003, p. xiv [ed. esp., *Memoria del mal, tentación del bien. Indagación sobre el siglo* xx, trad. Manuel Serrat, Barcelona, Península, 2002].

23 Peter Baehr, *Hannah Arendt, Totalitarianism, and the Social Sciences,* Stanford, Stanford University Press, 2010, pp. 139-144.

24 Tibi, *Islamism and Islam,* pp. 1, 4, 15-16, 25-26, 39.

25 Abdel-Samad, *Islamic Fascism,* p. 22; *véanse también* pp. 46, 52-53, 188-189.

26 Mozaffari, *Islamism,* p. 284.

27 Tibi, *Islamism and Islam,* pp. 47-48.

28 Abdel-Samad, *Islamic Fascism,* pp. 28-29, 32.

29 Bergesen, comp., *The Sayyid Qutb Reader,* pp. 16-19, 21.

30 Tibi, *Islamism and Islam,* pp. 15-16, 39, 44.

31 Bergesen, comp., *The Sayyid Qutb Reader,* pp. 9-10.

32 William O. Beeman, «Post-Revolutionary Iran: Democracy or Theocracy?», en Mahmood Monshipouri, comp., *Inside the Islamic Republic: Social Change in Post-Khomeini Iran,* Oxford, Oxford University Press, 2016, pp. 59-61.

33 Tibi, *Islamism and Islam,* pp. 168-169.

34 Ibíd., pp. 4, 24-25, 39, 110, 160-161, 164, 167, 172.

35 Bergesen, comp., *The Sayyid Qutb Reader,* p. 12; Mozaffari, *Islamism,* pp. 44-46; Abdel-Samad, *Islamic Fascism,* pp. 56, 58, 63.

36 Tibi, *Islamism and Islam,* pp. 140-141.

37 Ibíd., pp. 49-50, 135, 138, 161.

38 Mozaffari, *Islamism,* pp. 149, 164-165.

39 Tibi, *Islamism and Islam,* pp. 23, 134, 219.

40 Ibíd., pp. 23, 135.

41 Ibíd., pp. 16-17; Mozaffari, *Islamism,* pp. 272-273.

42 Mozaffari, *Islamism,* p. 87.

43 Ibíd., pp. 257, 274.

44 Tibi, *Islamism and Islam,* p. 27.

45 Abdel-Samad, *Islamic Fascism,* p. 120.

46 Michael Axworthy, *Revolutionary Iran: A History of the Islamic Republic,* Oxford, Oxford University Press, 2013, p. 415.

47 Anoushiravan Ehteshami, *Iran: Stuck in Transition,* Londres, Routledge, 2017, p. 25.

48 Axworthy, *Revolutionary Iran,* p. 139.

49 Beeman, «Post-Revolutionary Iran», p. 48.

50 Axworthy, *Revolutionary Iran,* pp. 96, 319-320.

51 Beeman, «Post-Revolutionary Iran», p. 60.

52 Axworthy, *Revolutionary Iran,* p. 414.

53 Ehteshami, *Iran,* p. 269.

54 Mozaffari, *Islamism,* pp. 95-96.

55 Axworthy, *Revolutionary Iran,* pp. 147-148; Beeman, «Post-Revolutionary Iran», p. 53.

56 Ehteshami, *Iran,* pp. 5, 7.

57 Cita en Axworthy, *Revolutionary Iran,* p. 245.

58 Ibíd., p. 224.

59 Ibíd., p. 413.

60 Ehteshami, *Iran,* pp. 250, 256-257.

61 Ibíd., pp. 253-255, 271.

62 Ibíd., pp. 268, 274.

63 Ibíd., p. 274.

64 Axworthy, *Revolutionary Iran,* pp. 352, 418.

65 Ehteshami, *Iran,* p. 39.

66 Ibíd., pp. 9-10; Axworthy, *Revolutionary Iran,* pp. 242, 313.

67 Beeman, «Post-Revolutionary Iran», p. 60.

68 Axworthy, *Revolutionary Iran,* pp. 152-153.

69 Ehteshami, *Iran,* p. 11.

70 Ibíd., p. 43; Axworthy, *Revolutionary Iran,* p. 313.

71 Axworthy, *Revolutionary Iran,* pp. 208-209.

72 Ibíd., pp. 413-414.

73 Ibíd., p. 415.

74 Ehteshami, *Iran,* p. 273.

75 Axworthy, *Revolutionary Iran,* pp. 410-411.

76 Beeman, «Post-Revolutionary Iran», pp. 48-49.

63
60
27
32

Tibi, *Islamism and Islam,* pp. 1, 4, 15-16, 25-26, 39.

Peter Baehr, *Hannah Arendt, Totalitarianism, and the Social Sciences,* Stanford, Stanford University Press, 2010, pp. 139-144.
68

Abdel-Samad, *Islamic Fascism,* pp. 28-29, 32.
52

Tibi, *Islamism and Islam,* pp. 47-48.

Mozaffari, *Islamism,* p. 284.

Abdel-Samad, *Islamic Fascism,* p. 22; *véanse también* pp. 46, 52-53, 188-189.

William O. Beeman, «Post-Revolutionary Iran: Democracy or Theocracy?», en Mahmood Monshipouri, comp., *Inside the Islamic Republic: Social Change in Post-Khomeini Iran,* Oxford, Oxford University Press, 2016, pp. 59-61.

Bergesen, comp., *The Sayyid Qutb Reader,* pp. 9-10.

Tibi, *Islamism and Islam,* pp. 15-16, 39, 44.

Bergesen, comp., *The Sayyid Qutb Reader,* pp. 16-19, 21.

Bergesen, comp., *The Sayyid Qutb Reader,* p. 12; Mozaffari, *Islamism,* pp. 44-46; Abdel-Samad, *Islamic Fascism,* pp. 56, 58, 63.

Ibíd., pp. 4, 24-25, 39, 110, 160-161, 164, 167, 172.
55

Tibi, *Islamism and Islam,* pp. 168-169.
18
47

Tibi, *Islamism and Islam,* pp. 23, 134, 219.

Mozaffari, *Islamism,* pp. 149, 164-165.

Ibíd., pp. 49-50, 135, 138, 161.

Tibi, *Islamism and Islam,* pp. 140-141.

Mozaffari, *Islamism,* p. 87.

Ibíd., pp. 16-17; Mozaffari, *Islamism,* pp. 272-273.

Ibíd., pp. 23, 135.
10

Michael Axworthy, *Revolutionary Iran: A History of the Islamic Republic,* Oxford, Oxford University Press, 2013, p. 415.

Abdel-Samad, *Islamic Fascism,* p. 120.

Tibi, *Islamism and Islam,* p. 27.

Ibíd., pp. 257, 274.
48
23
19
39
67

En general, los expertos están dispuestos a reconocer que el intento comunista de rehacer China produjo logros significativos durante los primeros años, período de auténtico entusiasmo y pletórico de orgullo. Roderick MacFarquhar observa que entre 1949 y 1956 Mao llevó a cabo «la revolución más rápida, la más extendida y la que menos daños acarreó de todas las que tuvieron lugar en un Estado comunista». El logro más significativo fue impulsar la colectivización de la agricultura en mucho menos tiempo del que otros líderes del más alto nivel consideraban prudente6. La reforma agraria de 1949-1950 quebró el poder de los terratenientes. En términos generales, el nuevo régimen promovió la propiedad pública de la tierra, un papel reducido para la familia y otras medidas para potenciar la igualdad social. Hubo rápidos progresos en materia de alfabetización, al tiempo que el sistema de educación se convertía en vehículo de adoctrinamiento comunista.
22
35
76

Por lo demás, los comunistas se embarcaron en una ingeniería poblacional típicamente totalitaria, aunque mediante una forma relativamente suave de natalismo. Mao creía que la población era un recurso decisivo de China y exhortaba a sus compatriotas a tener todos los hijos que pudieran; era un deber comunista7.
44
61
34
12

71

Aunque la reforma del pensamiento iba entretejida con otros aspectos del programa comunista, Mao volvería periódicamente a ella, obsesionado como estaba por la pureza ideológica y la posibilidad de retroceso o de revisionismo. Hasta cierto punto, la conclusión algo ambigua de Lifton sobre la efectividad del intento maoísta de reforma del pensamiento resulta convincente aún hoy. Por un lado, la repetición del esfuerzo disminuía los retrocesos. Es probable, sugiere Lifton, que la máxima efectividad se lograra pronto, en 1951-1952; a partir de entonces fue mayor la coerción y menor el entusiasmo. Pero cada oleada hacía más necesaria la oleada siguiente. Atrapados en la rutina, los líderes no podían lograr la perfección ni dejar de intentarla. Eran víctimas de su propio culto al entusiasmo. Pero para Lifton, esta es solo la mitad de la historia. La dirección del partido consiguió imponer una nueva cultura ideológica, aun cuando el proceso creó resentimiento y rebajó la espontaneidad4.

75

20

En esa época, los programas que se ponían en práctica apuntaban a dos grandes tipos de personas. El primero era el de los enemigos capturados, en especial los adversarios en la guerra civil, de modo que cuando en 1949 los comunistas tomaron el poder, ya estaban preparados para tratar con ejércitos enteros de prisioneros. El segundo era de los intelectuales, muchos de los cuales simpatizaban con los comunistas, pero, dado su estilo de vida urbano, parecían particularmente inclinados al individualismo, el subjetivismo y el sentimentalismo «burgueses», y sobre todo, se mostraban proclives a poner sus intereses personales por encima de los del pueblo tal como los interpretaba el partido2.

14

37

40

17

24

65

42

73
45
50

En general se considera que el Gran Salto Adelante fue un desastre, y de hecho, a comienzos de los años sesenta se dio marcha atrás. Entonces, en 1966, Mao, permanentemente obsesionado con el peligro del revisionismo, lanzó una campaña todavía más invasiva: «la Gran Revolución Cultural Proletaria». Esta operación se prolongó durante diez años hasta que, tras su muerte en 1976, fue rápidamente desmontada. Con la intención de llegar a la base misma de la sociedad para promover el crecimiento económico y el igualitarismo, el régimen ignoró o simplemente destruyó las estructuras burocráticas intermedias. Se cerraron las universidades y se envió a los estudiantes al campo para que aprendieran de los campesinos. Hubo denuncias recíprocas mientras las bandas juveniles de la Guardia Roja sembraban el terror en las comunidades. En ese momento Mao se convirtió en objeto de irreflexiva adulación. Por doquier era posible encontrar citas de su *Libro Rojo*. Timothy Cheek sugiere que la Revolución Cultural superó a la Rusia de Stalin al ser la materialización más fiel de la distopía orwelliana[8].

Con la reforma del pensamiento no se trataba en absoluto de atomizar la sociedad ni de demostrar que todo es posible. Tampoco, como hemos señalado en el capítulo 2, era una perspectiva basada en la coerción, ni mucho menos en la tortura. Para Lifton, la clave estaba en la dinámica de grupos que estimulaba el autoexamen, la vergüenza y la confesión. Los integrantes del grupo rivalizaban por superarse los unos a los otros en número de confesiones. Al mismo tiempo, los que pasaban por una experiencia de rectificación asimilaban nobles objetivos de servicio público. Esto despertaba auténtico entusiasmo, así que no se trataba de mera asfixia de la individualidad y de la espontaneidad. Una vez realizada la experiencia, la mayoría de quienes pasaban por ella sentía alivio, pero también el haber establecido un vínculo con el régimen. En la medida en que los responsables de la experiencia encontraban abierta resistencia o mala voluntad,

imponían el trabajo forzado, pero esta represión era un subproducto, no la finalidad última3.
25
58
21
16
53
30
66
57

Por ejemplo, Mehdi Mozaffari, *Islamism: A New Totalitarianism,* Boulder, Lynne Rienner, 2017, p. 276; Hamed Abdel-Samad, *Islamic Fascism,* Nueva York, Prometheus, 2016, p. 34; Bassam Tibi, *Islamism and Islam,* New Haven, Yale University Press, 2012, pp. 1, 4, 15-16, 25-26, 39.

Albert J. Bergesen, comp., *The Sayyid Qutb Reader: Selected Writings on Politics, Religion, and Society,* Nueva York, Routledge, 2008, pp. 11-12.

Cheek, «Mao, Revolution, and Memory», pp. 18-19.

Ibíd., p. 57.

Tzvetan Todorov, *Hope and Memory*, Londres, Atlantic, 2003, p. xiv [ed. esp., *Memoria del mal, tentación del bien. Indagación sobre el siglo* xx, trad. Manuel Serrat, Barcelona, Península, 2002].

Mozaffari, *Islamism,* pp. 22, 110-111, 246, 267.

Tang, *Populist Authoritarianism,* p. 8.

Ibíd., pp. 3-4, 181-182.

Wright, *Party and State in Post-Mao China,* p. 1.

Cheek, «Mao, Revolution, and Memory», p. 13.
38

El mecanismo fue convincentemente descrito por Susan Shirk en un influyente artículo de 1984. Shirk sugirió la utilidad de diferenciar los sistemas sociales por selección ocupacional, y que la China de Mao era una «virtuocracia», que premiaba a quienes mostraban el compromiso ideológico deseado. Esto se oponía tanto a la meritocracia, que es la selección de acuerdo con el rendimiento, como a la

feudocracia, entendida como la selección de acuerdo con características como la clase, la raza, el género, la religión y el lugar de nacimiento. En China, al comienzo la virtuocracia parecía prometedora porque la revolución en nombre del altruismo, del servicio al pueblo, gozaba de amplio apoyo9.
15
29
70
69
54
26
51
49

Robert Jay Lifton, *Thought Reform and the Psychology of Totalism: A Study of «Brainwashing» in China,* Nueva York, Norton, 1963, pp. 260, 394-395.
64

Timothy Cheek, «Mao, Revolution, and Memory», en Timothy Cheek, comp., *A Critical Introduction to Mao,* Cambridge, Cambridge University Press, 2010, p. 13.
28

Susan L. Shirk, «The Decline of Virtuocracy in China», en James L. Watson. comp., *Class and Social Stratification in Post-Revolution China,* Cambridge, Cambridge University Press, 1984, p. 57.

Cheek, «Mao, Revolution, and Memory», p. 12.

Teresa Wright, *Party and State in Post-Mao China,* Cambridge, Polity Press, 2015, p. 153.

Jiang Yihua y Roderick MacFarquhar, «Two Perspectives on Mao Zedong», en Cheek, comp., *A Critical Introduction to Mao,* p. 348.

Ibíd., pp. 58, 61, 67, 70, 73, 78.

Además de los mencionados esfuerzos de reforma del pensamiento, los comunistas insistieron desde bien temprano en la amplitud de la consulta y la participación popular mediante «la línea de masas», fórmula acuñada en 1928, pero que tuvo su formulación clásica en 1943 por obra de Mao. Los líderes debían recoger de las masas ideas aún incipientes, darles coherencia y luego propagarlas entre las masas, que las

adoptarían como propias y las pondrían a prueba en la acción. En resumen, la dirección no tomaba la iniciativa por sí misma; la acción requería reciprocidad, un diálogo constante entre líderes y liderados[5].

Ibíd., pp. 62-63, 71.
36

Ibíd., pp. 69, 71.

Cheek, «Mao, Revolution, and Memory», p. 14; Hans J. van de Ven, «War, Cosmopolitanism, and Authority: Mao from 1937 to 1956, en Cheek, comp., *A Critical Introduction to Mao,* p. 96; Wenfang Tang, *Populist Authoritarianism: Chinese Political Culture and Regime Sustainability,* Nueva York, Oxford University Press, 2016, pp. 5-6, 8-9.

Lifton, *Thought Reform*, pp. 412-413.

Ibíd., pp. 262, 270; Cheek, «Mao, Revolution, and Memory», p. 14.
41
72

Axworthy, *Revolutionary Iran,* pp. 96, 319-320.

Beeman, «Post-Revolutionary Iran», p. 48.

Axworthy, *Revolutionary Iran,* p. 139.

Anoushiravan Ehteshami, *Iran: Stuck in Transition,* Londres, Routledge, 2017, p. 25.

Axworthy, *Revolutionary Iran,* p. 414.

Beeman, «Post-Revolutionary Iran», p. 60.

Ehteshami, *Iran,* p. 269.

En el universo marxista, Mao se hallaba en el terreno idealista-humanista del espectro. Por tanto, pese a cierto énfasis en el encuadramiento clasista, entendía lo «proletario» menos como una clase objetiva que como una perspectiva, un conjunto de valores que cualquiera podía aprender gracias a la reforma o «rectificación» del pensamiento, es decir, la educación en el modo correcto de pensar[1]. Algunos autores se han referido a esto con la expresión «lavado de cerebro», como por ejemplo Robert Jay Lifton en su *Thought Reform and the*

Psychology of Totalitarism; A Study of «Brainwashing» in China (1961), que hemos analizado en el capítulo 2. Esta reforma del pensamiento había sido una prioridad para Mao ya durante el período de Yan'an. De hecho, en un discurso dirigido a los miembros del partido en 1942, y citado con frecuencia a partir de entonces, estableció los principios del castigo y la cura.

Cita en Axworthy, *Revolutionary Iran,* p. 245.

Ehteshami, *Iran,* pp. 5, 7.

Axworthy, *Revolutionary Iran,* pp. 147-148; Beeman, «Post-Revolutionary Iran», p. 53.

Mozaffari, *Islamism,* pp. 95-96.
13
62

Ibíd., pp. 253-255, 271.

Ehteshami, *Iran,* pp. 250, 256-257.

Ibíd., p. 413.

Ibíd., p. 224.

Ibíd., pp. 268, 274.

Axworthy, *Revolutionary Iran,* pp. 352, 418.
74

Ibíd., p. 274.

Axworthy, *Revolutionary Iran,* pp. 152-153.

Beeman, «Post-Revolutionary Iran», p. 60.

Ibíd., pp. 9-10; Axworthy, *Revolutionary Iran,* pp. 242, 313.

Ehteshami, *Iran,* p. 39.
33
56

Ibíd., pp. 413-414.

Axworthy, *Revolutionary Iran,* pp. 208-209.

Ibíd., p. 43; Axworthy, *Revolutionary Iran,* p. 313.

Ehteshami, *Iran,* p. 11.

Axworthy, *Revolutionary Iran,* pp. 410-411.

Ehteshami, *Iran,* p. 273.

Ibíd., p. 415.

Beeman, «Post-Revolutionary Iran», pp. 48-49.
31
43
46
59
11

5. El futuro del totalitarismo

Al reflexionar sobre el futuro del totalitarismo hemos de ocuparnos, por un lado, de las aspiraciones, las tendencias y las acciones que pudieran considerarse totalitarias, y por otro, del concepto propiamente dicho, en particular a la luz del escepticismo que continúa rodeándolo. Para sopesar su futuro, es preciso preguntarse cómo profundizar su comprensión a partir de los ejemplos históricos y reformular en parte el concepto. Esta comprensión más profunda puede ser útil a nuestro objetivo de impedir nuevos casos de totalitarismo o, al menos, minimizar sus posibilidades.

Neofascismo y populismo

Después de la derrota de las potencias fascistas en la Segunda Guerra Mundial ha habido siempre en el mundo occidental movimientos y fenómenos que, con o sin propia reivindicación del vínculo con el fascismo anterior, parecen recordarlo. Hace tiempo, Roger Griffin insistió en que el fascismo, en tanto reflejo de un anhelo de renovación palingenésica, resurgió bajo nuevas formas después de 1945 y sigue presente en nuestros días. También niega muy claramente que se trate de formas totalitarias, pero, tal como él ve las cosas, no son por eso menos fascistas. El fascismo clásico, sostiene Griffin, solo dio el paso al totalitarismo debido a las contingencias de una «era modelada por la Primera Guerra Mundial, esto es, el hundimiento de los imperios absolutistas y la Revolución rusa de 1917»; en cuanto a la forma de totalitarismo específicamente histórica, tocó a su fin en 1945[1]. Por tanto, no deberíamos dar por supuesto que el totalitarismo sea un rasgo definitorio del fascismo.

Pero si existen aspiraciones, grupúsculos y movimientos que es legítimo tildar de fascistas, ¿es la ausencia de impulso totalitario en ellos simple consecuencia de su debilidad? Y a la inversa, si estas formaciones alcanzaran el poder, ¿se harían totalitarias? No podemos saberlo, pero, pese a gurúes como el

pensador francés Alain de Benoist, los grupos a los que Griffin se refiere siguen siendo débiles y dispersos en zonas políticas marginales.

Más inmediata ha sido la repercusión del giro populista que ha tenido lugar en el interior mismo de la gran corriente política democrática en Europa y otros lugares. Este fenómeno comprende el surgimiento y desarrollo de importantes movimientos políticos de derechas con unas tendencias –autoritarismo, liderazgos carismáticos, resistencia nacionalista a la globalización y a la integración europea, y hostilidad xenófoba hacia los extraños– que a muchos les recuerdan el fascismo o el totalitarismo anteriores. Slavoj Žižek incluye el nuevo populismo de derechas en el corazón mismo de los temores al renacimiento del totalitarismo[2].

Sin embargo, el giro populista no implica por sí mismo el totalitarismo. La dimensión totalitaria de los regímenes fascistas anteriores abarcaba mucho más que xenofobia y cosas por el estilo. Griffin niega tajantemente que los movimientos populistas contemporáneos de derechas en Europa sean fascistas –y menos aún totalitarios– porque continúan obedeciendo a procedimientos democráticos[3]. Pero esa obediencia puede ser muy poco consistente, en particular en los países del antiguo bloque soviético, como Hungría y Polonia, que aún tratan de seguir funcionando como antes de la caída del sistema comunista, con sus tendencias totalitarias. Si bien la Hungría de Viktor Orbán da indudables muestras de inclinaciones totalitarias, no es totalitaria en el primitivo sentido de experimento vital o de ensayo de algo nuevo en respuesta a una sensación de hallarse ante un nuevo desafío y una oportunidad inédita, que requieren nuevos modos de movilización. Más bien al contrario, su respuesta ha sido casi puramente defensiva. En realidad, Orbán se complace en presentarse como el salvador de la Unión Europea, que él considera insostenible con su actual configuración.

La Rusia de Vladimir Putin

No cabe duda de que el caso más significativo a este respecto

es la propia Rusia, que, aunque con vacilaciones, dio el paso a la democracia en los años noventa del siglo pasado, pero que a partir del 2000, bajo el gobierno de Putin, ha cambiado de orientación. La nueva Constitución rusa de 1993 otorgaba considerable poder a la presidencia, pero Putin ha ampliado ese poder a expensas de las instancias de contrapeso del sistema político. Con la neutralización de los controles y los equilibrios formales, su gobierno se convirtió, en opinión de Brian Taylor, en «un régimen autoritario dentro de una concha formal de democracia, que es lo que los politólogos llaman autoritarismo electoral»[4]. Existe cierto margen para la oposición política, pero con límites estrictos. Y hay elecciones, pero el partido gobernante de Putin no puede perderlas. Con todas sus limitaciones, en Irán los procedimientos democráticos son sin duda más consistentes. Además, Putin ha limitado la vigencia de los derechos humanos con la ampliación del control sobre los medios de comunicación, por ejemplo, y con la persecución de gais y lesbianas.

Sin embargo, el totalitarismo requiere algo más que un «hombre fuerte» que gobierne sin claros límites temporales ni auténtica oposición. Por tanto, aun sin olvidar que no se debe insistir en la dicotomía «o bien/o bien», cabe esta pregunta: ¿encontramos en la Rusia de Putin orientaciones totalitarias o al menos potencialmente totalitarias? ¿Encontramos movilización de las masas para grandes tareas colectivas o el proyecto de dar forma a un «hombre nuevo»?

Puesto que el *curriculum vitae* de Putin incluye el aparato ruso de seguridad, no parecería inevitable su distanciamiento de la democracia y su conversión en antagonista de Occidente. Al comienzo dio muestras de su voluntad de cooperación, en particular como respuesta al ataque terrorista de 2001 a Estados Unidos. Pero a partir de 2003 su decepción fue en aumento, para empezar, debido a la invasión norteamericana de Irak de ese año, que delataba el unilateralismo estadounidense. En efecto, fue ese el primero de una serie de acontecimientos que Putin, al igual que muchos otros rusos, consideraron una falta de respeto a su país. Finalmente llegaron a sentir que Occidente, y en particular Estados

Unidos, trataban no solo de debilitar y aislar a Rusia, sino incluso de provocar su división a fin de obtener el control de sus enormes recursos naturales[5]. Por debajo de esta rápida y temperamental respuesta latía el sentimiento más profundo de humillación que había acompañado a la desintegración de la Unión Soviética, que acabó con su condición de ser una de los dos superpotencias mundiales.

Una provocación permanente era la expansión, o la amenaza de expansión, de la Organización del Tratado del Atlántico Norte (OTAN), para incluir en ella a Estados como Georgia y Ucrania, que, aunque no habían sido Estados satélites, formaban parte del Imperio Ruso presoviético. Putin se quejaba de que con eso se ponía directamente en peligro la seguridad rusa.

En 2008 estallaron los problemas fronterizos en dos provincias de Georgia, cada una de ellas pobladas por un importante número de rusos que aspiraban a la escisión. Cuando el gobierno georgiano intentó restablecer el control, Rusia invadió, derrotó fácilmente al ejército georgiano y consolidó el control ruso sobre esos dos territorios. La mayoría de los observadores occidentales reaccionó con desánimo a lo que parecía un resurgimiento del imperialismo ruso. Sin embargo, algunos estaban de acuerdo con Rusia en que Occidente, al condenar a este país por defender el derecho de las dos provincias a escindirse de Georgia, aplicaba con toda hipocresía una doble vara de medir. En efecto, unos años antes, Occidente había reconocido a Kosovo cuando, de forma unilateral, se declaró independiente de Serbia contra los deseos de Rusia, durante mucho tiempo protectora de este país.

Al menos tan amenazante para Rusia como la expansión de la OTAN fue la oleada de «revoluciones de color», en las que grandes masas de población corriente tomaron las calles para oponerse a regímenes autocráticos o para protestar por fraude electoral. Occidente tendió a apoyar esos movimientos de oposición y Putin y sus aliados vieron a Estados Unidos detrás de ello. Un ejemplo importante fue la «Revolución Naranja» de 2004-2005 en Ucrania, que llevó a la derrota del candidato con apoyo ruso en una disputada elección presidencial. La razón

por la que Putin consideraba tan amenazantes esas revoluciones era que podían terminar poniendo en peligro su propio régimen. Aparentes irregularidades en las elecciones parlamentarias rusas de diciembre de 2011 dieron lugar a serias protestas, de las que se acusó a fuerzas extranjeras. Eso se tradujo en persecuciones en materia de valores que los rusos percibían como occidentales, incluida la tolerancia a la homosexualidad.

Ucrania siguió siendo un hueso duro de roer, sobre todo en la medida en que el país parecía alejarse de Rusia y acercarse a la Unión Europea y Occidente. En marzo de 2014, Rusia violó la soberanía territorial ucraniana al apoderarse de la península de Crimea en el mar Negro. Antes de 1954, Crimea había formado parte de la República Rusa, pero luego fue transferida a la República de Ucrania, que todavía formaba parte de la Unión Soviética, y mantuvo su condición de abrigo de la flota naval rusa del mar Negro incluso cuando Ucrania ya era independiente. La ocupación militar de Crimea por Rusia fue el primer caso desde la Segunda Guerra Mundial en que un Estado europeo soberano se anexionaba territorio de otro. Mientras, también en 2014, Putin proporcionó apoyo militar a los separatistas prorrusos de Ucrania suroriental, en la frontera con Rusia, lo que desencadenó una guerra a gran escala con el gobierno ucraniano durante varios meses, seguida de enfrentamientos de baja intensidad.

Entre los rusos, la anexión de Crimea impulsó las cotas de aprobación de Putin al orden del 80-90 % y en ellas se mantuvo varios años. Occidente, que consideraba a Rusia lisa y llanamente culpable de agresión a Ucrania, le impuso sanciones. Pero Putin, dando muestras de vigor, no se apartó de su camino. En septiembre de 2015, Rusia intervino en la guerra civil siria en apoyo del régimen dictatorial de Bashar al-Assad, lo que en 2019 decantó la situación a su favor.

Durante esos años Rusia se embarcó en una intervención cibernética en Europa. En 2016 se produjo la más conocida, la que tuvo lugar con ocasión de la elección presidencial en Estados Unidos, con jaqueo informático y desinformación. Pero en Rusia, lo mismo que en China, los dirigentes veían en

internet no solo una oportunidad, sino también una amenaza, en particular en la medida en que sus respectivos pueblos parecían susceptibles de ser objeto de una amplia campaña de propaganda y desinformación por obra de sus adversarios exteriores. Alexander Klimburg observa que Rusia se siente atacada en la medida en que internet es la vía de penetración de un material que el gobierno no controla y cuyo objetivo, cree Rusia, es minar su soberanía y su integridad territorial[6].

Mientras que Estados Unidos, en particular, defiende el actual sistema de libertad y multiparticipación accionarial en internet, Rusia y China están a favor de una red dirigida por Naciones Unidas o algún otro cuerpo internacional, o, más aún, de la soberanía nacional de cada país sobre su propia porción de la red. Dado que las instituciones tienen su sede central en Estados Unidos, no es sorprendente que Rusia y China acusen a ese país de insistir en la libertad del modelo informático, pues es funcional para sus intereses. Y Klimburg asegura que los propulsores de la soberanía cibernética, encabezados por Rusia, han demostrado la hipocresía que impregna los argumentos a favor de la libertad en internet[7].

Esta percepción rusa de ser objeto de humillaciones, y sus correspondientes contragolpes, no son por sí mismos señal de totalitarismo, pero tal vez sí de una proclividad al totalitarismo o de un potencial totalitario. Aun sin haber sido de momento el principal motor del régimen de Putin, ¿hay alguna ideología o alguna finalidad más amplia de movilización en torno a estas respuestas rusas?

En lo que respecta particularmente al resentimiento ruso en relación con Occidente, Putin cayó bajo la influencia de ideólogos como el extravagante Alexander Dugin, de quien se ha dicho que es el «cerebro de Putin» y que ha ejercido notable influencia sobre el pensamiento de derechas en toda Europa. Para Gerard Toal, Dugin es el más nefasto de los pensadores geopolíticos revisionistas de Rusia, que, por ejemplo, condenó la independencia de Ucrania en 1997 con el argumento de que no tenía sentido geopolítico[8]. Nefasto o no, Dugin tuvo gran éxito con *The Foundations of Geopoltics: Russia's Geopolictical Future,* libro del que se realizaron varias ediciones. Concebido

como manual para la Academia del Personal General de las Fuerzas Armadas Rusas, incluye una agenda de geopolítica revisionista para toda Eurasia[9].

Dugin pretendía ofrecer «la cuarta teoría política», necesaria una vez que los límites del liberalismo, el comunismo y el fascismo han quedado de manifiesto en la práctica. No había por qué rechazar por completo a ninguno de los tres; cada uno de ellos ofrecía ideas valiosas que, o bien habían permanecido en la periferia, o bien se habían diluido o corrompido. El nazismo y el fascismo en particular se decantaron a favor de la comunidad y en oposición al individualismo liberal como objetivo supremo, pero el racismo comprometió su visión comunitaria. La cuarta teoría, afirma Dugin, rechaza todas las formas de racismo. Dugin también llama la atención sobre el valor actual de la crítica marxista del capitalismo burgués, pero, en último término, tanto el comunismo como el fascismo padecieron excesos totalitarios que debían haberse evitado[10].

En el mundo contemporáneo, tal como lo ve Dugin, el liberalismo es a la vez totalitario y racista por su insistencia en su propia universalidad, en la validez de una única medida para todos y en su intolerancia a las diferencias. La globalización unipolar impone un valor local como universal:

> La globalización no es otra cosa que el despliegue mundial de un modelo europeo occidental, o, mejor dicho, etnocentrismo anglosajón, que es la forma más pura de ideología racista.

No hay fundamento objetivo para afirmar que una sociedad sea superior a otra[11].

Como alternativa, Dugin apela al «eurasianismo» de un modo que recuerda viejas teorías geopolíticas que influyeron en el expansionismo hitleriano. Dugin ve un choque entre Eurasia, con base en tierra firme, teóricamente dirigida por Rusia, y el mundo marítimo o atlántico, conducido por Estados Unidos. Mientras que los Estados de tierra firme valoran la historia y la tradición, los Estados atlánticos valoran la libertad individual, que disuelve la tradición y los vínculos comunitarios.

La Rusia de Putin es la cabeza natural del resurgimiento de

Eurasia, rodeada de liberalismo occidental. Rusia está llamada a liderar y organizar la masa continental euroasiática, pero Dugin advierte que ninguna nación puede ser por sí sola el sujeto histórico. Otras pueden ayudar a Rusia y, a la inversa, Rusia, de acuerdo con el énfasis en la tradición, debe reconocer suficiente autonomía a las demás[12].

Hasta cierto punto, la visión de Dugin es conservadora y organicista, no inherentemente totalitaria, pero puede resultar funcional a la movilización totalitaria para la acción colectiva. En efecto, hay quienes tienen la sensación de que, al menos en cierta medida, ya lo ha sido en la Rusia de Putin. Proporciona una motivación y un imperativo para la expansión territorial a expensas de vecinos como Ucrania. Y es probable que la campaña de Putin contra gais y lesbianas no sea una simple violación más de los derechos humanos, por lamentable que así fuera, sino una manera calculada de presentar a Rusia como punta de lanza contra la decadencia occidental, particularmente evidente en la tolerancia con que acoge la homosexualidad. De acuerdo con Robert Cottrell, la estigmatización de la homosexualidad es un recurso del régimen anquilosado de Putin para movilizar el apoyo contra la permisividad occidental[13]. Y Brian Taylor observa que la homofobia de Putin, supuestamente reflejo de su rudeza viril, tiene resonancias favorables entre los rusos comunes y corrientes[14].

Cottrell expone su punto de vista en un ensayo crítico: *The Future is History: How Totalitarianism Reclaimed Russia,* de Masha Gessen (2017), al que nos hemos referido brevemente en el primer capítulo como ejemplo de ambigüedad en el empleo de la categoría de totalitarismo. Cottrell conviene en que Gessen emplea el término con excesiva laxitud, pero sus propias caracterizaciones, al citar a Dugin, plantean otros interrogantes[15]. Tal como lo ve Cottrell,

> Dugin desea que su mundo ruso sea totalitario, lo que equivale a decir un mundo en el que el Estado controle tanto el pensamiento como las acciones de todos los individuos. Se opone a los derechos humanos universales y al imperio de la ley, ideas que considera ajenas, originarias del Occidente hostil. Gessen afirma en su título

> que Rusia ya es totalitaria. Me imagino que Dugin discreparía, al igual que yo, aunque desde otro punto de vista[16].

Ni siquiera la policía rusa, insiste Cottrell, opera de un modo totalitario. Al argumentar que la Rusia de Putin es autoritaria y no totalitaria, Cottrell propone como término de comparación a Corea del Norte y su líder dictatorial Kim Jong-un:

> Putin quiere que los rusos piensen como él, mientras que Kim Jong-un preferiría que sus súbditos no pensaran en absoluto.[17]

Sorprendente manera, sin duda, de establecer una distinción decisiva, pero no tenemos por qué elegir entre Gessen y Cottrell, porque tanto ella como él piensan en función de una noción de totalitarismo innecesariamente limitada. Sin embargo, antes de entrar en la alternativa, hemos de detenernos un poco más en el lugar de la ideología. Mientras que unos ven a Putin sometido a ideólogos, otros lo describen como un improvisador que se mueve en un terreno indefinido entre el oportunismo y el pragmatismo. Según Mijail Zygar,

> es lógico que la Rusia de la era Putin sea inconsistente. La cadena de acontecimientos [...] revela la ausencia de un plan o una estrategia claros de parte del propio Putin o de sus cortesanos. Cada gesto que realiza es un paso táctico, una respuesta a estímulos externos en tiempo real y desprovista de fin último[18].

El análisis que Brian Taylor realiza del «código del putinismo» ofrece una alternativa matizada tanto respecto a la ideología coherente como al pragmatismo egoísta. Putin, sostiene Taylor, opera en función de un código que es más, y al mismo tiempo menos, que una ideología, porque contiene tanto ideas como emociones y hábitos. Los tres factores se entrecruzan de tal manera que transmiten al código una coherencia que trasciende a cualquiera de ellos en particular. En realidad, es precisamente el solapamiento y la confusión de los elementos lo que infunde al todo la coherencia propia de un código o una mentalidad[19]. Y que la letanía de afrentas en asuntos internacionales haya sido vivida como lo ha sido –falta de respeto, humillación–, se debe en parte a un código más

profundo que esas afrentas e inspirado en otras fuentes.

Taylor concede que, aunque la tendencia del mencionado código ha inducido a Putin y a los rusos a magnificar los errores de Estados Unidos, muchas de sus críticas a la política exterior norteamericana están justificadas y son ampliamente compartidas. Un poco más adelante Taylor despliega más detalladamente las implicaciones:

> Lo que Estados Unidos llama promoción de la democracia es para Rusia un intento de promover cambios de régimen con apoyo externo. La interacción del código del putinismo con las tendencias norteamericanas a la gazmoñería en lo que respecta a la universalidad de sus valores liberales y democráticos y su rol supuestamente benéfico en el mundo, produce una mezcla particularmente combustible[20].

Sea como fuere, piensa Taylor, Putin no aspiraba a establecer una dictadura autoritaria, pero su preocupación por la fortaleza del Estado y el mantenimiento del control lo impulsó en esa dirección[21]. Taylor no emplea la categoría de totalitarismo, sino que en su lugar habla de autoritarismo electoral o dictadura autoritaria. Sin embargo, su análisis podría muy bien justificar la aplicación del concepto de totalitarismo a la Rusia de Putin.

La economía rusa bajo Putin recuerda en cierta medida a ambos regímenes fascistas. Hemos visto que hay autores para quienes la permanencia de la propiedad privada de los medios de producción bajo los regímenes fascistas era la piedra de toque para distinguirlos de la Unión Soviética, fuera cual fuese la coincidencia en métodos de gobernanza. Pero el dominio económico y el político, incluso en los sistemas capitalistas, presentan muchas modalidades de interrelación, y la Rusia de Putin, al igual que la Italia de Mussolini y la Alemania de Hitler, se ha distanciado significativamente del libre mercado con la adopción de orientaciones estatistas e intervencionistas.

Aunque Rusia sigue siendo nominalmente un sistema capitalista, Taylor destaca el control estatal de «los niveles de mando de la economía». Para Putin, la economía era demasiado importante para dejarla a su aire, de modo que puso ámbitos decisivos de la misma en manos de miembros de

confianza de su círculo personal.

Gesto estatista totalitario fue que Putin, desde el primer momento, sometiera a su autoridad las grandes empresas, que pensaban haberse impuesto al Estado durante el gobierno de Boris Yeltsin, su antecesor. La debilidad de las instituciones capitalistas formales –en especial las del imperio de la ley y las de protección de la propiedad privada– permitieron a los funcionarios del Estado determinar ganadores y perdedores al margen de los parámetros de la competencia en el mercado. Además, los derechos de propiedad en los sectores más importantes seguían siendo meramente provisionales. Los oligarcas de la economía reconocen que dependen de la voluntad del Estado, que tienen que hacer lo que Putin mande, incluso ceder su propiedad si es necesario por razones políticas[22]. Esto, en particular, recuerda la relación entre el Estado y las grandes empresas en el fascismo, y es sin duda un paso más en el sentido del estatismo. La propiedad privada no es un derecho absoluto; ha de servir al interés nacional.

Sin embargo, Taylor también señala la debilidad y la ineficiencia del Estado ruso bajo el gobierno de Putin. La neutralización de los controles y los equilibrios formales deja a los clanes informales como único contrapeso, y no hay duda de que la combinación de hiperpresidencialismo y competencia entre clanes informales da como resultado un gobierno ineficiente:

> El putinismo, con su dependencia de las redes informales por encima de las instituciones formales y con su preferencia por la lealtad por encima de la competencia, produce un Estado enormemente ineficiente, pese a las pretensiones de Putin de ser el gran constructor del Estado[23].

Podría parecer que la debilidad y la ineficiencia sugieren precisamente lo contrario del totalitarismo. Sin embargo, ya ha quedado claro que los primitivos regímenes totalitarios, en particular los de ambas potencias fascistas, nunca fueron los Estados fuertes, monolíticos y unificados que en su momento daban la impresión de ser. Ellos también tenían sus feudos, pero el elemento de «feudalismo», el vaciamiento del Estado,

parece considerablemente mayor en la Rusia de Putin.

No obstante, la diferencia esencial no reside en esta debilidad del Estado, sino en una mayor cuota de temor y desconfianza. A juicio de Taylor, la mayoría de los rusos cree que un Estado fuerte es necesario para proteger a Rusia de sus enemigos internos y externos. Esto refleja una profunda desconfianza respecto de la espontaneidad y la conducta fuera de control. El control es fundamental dada la debilidad de los demás, incluidos los Estados menos fuertes. Si no los controlamos nosotros, lo hará algún otro[24].

La Rusia de Putin conoció un mínimo de movilización en torno a temas patrióticos, en particular el de la imagen de Rusia como punta de lanza de una civilización alternativa a la occidental, pero fue mayor el interés por el control que por la movilización. A pesar de toda su concentración en el estamento dirigente, los tres regímenes totalitarios primitivos, al igual que China e incluso Irán, se embarcaron en importantes movilizaciones sobre la base de la confianza en el potencial de la gente común. De acuerdo con el código del putinismo, los rusos corrientes siempre necesitarán ser controlados; el objetivo no es elevarlos a un nivel superior.

En cuanto a la autodefensa, observamos una sintomática diferencia entre Taylor y Gerard Toal. Es verdad que, hasta cierto punto, sus respectivas exposiciones corren paralelas, porque ambas describen el papel de la emoción en contraposición al énfasis occidental convencional en la ideología, la política pragmática del poder o la subsistencia de un cierto imperialismo ruso. Pero cuando se trata de explicar las intervenciones rusas en Georgia y Ucrania, Toal otorga más espacio a objetivos positivos y da menos importancia a la acción meramente defensiva. Más que temor o preocupación por la seguridad del Estado, este autor habla de orgullo, gloria, justa indignación, protección de la afinidad étnica y poder de los vínculos emocionales con determinados lugares[25].

Desde este punto de vista, Toal discute la difundida opinión según la cual la clave del comportamiento de Putin es la supervivencia de un impulso neoimperialista de Rusia en su zona fronteriza de influencia[26]. Para Taylor, por el contrario,

es casi evidente que lo que Putin desea por encima de todo es poner fin a las proclamas occidentales sobre el derecho de los vecinos de Rusia a elegir su propia política exterior con independencia de la tutela rusa. La aspiración de Putin es que Occidente reconozca una esfera rusa de influencia en el antiguo espacio soviético[27]. En la medida en que Toal describe vínculos emocionales *comunes* entre los rusos, su lectura, más que la de Taylor, sugiere la movilización y, por tanto, el potencial totalitario.

En cualquier caso, la Rusia de Putin no es en absoluto un simple régimen autoritario o una dictadura personalista de viejo cuño. No es tampoco mero capitalismo más autoritarismo, sino que trasciende esta combinación de un modo que, en ciertos aspectos, apunta al totalitarismo. Pero la dosis de temor y de autoprotección limita severamente su potencial totalitario. No obstante las sombras de estridencia, vulnerabilidad y pobre autoestima que encontramos en los regímenes totalitarios originarios, todos ellos exhibían mayor confianza, optimismo e *hybris* de lo que se aprecia en la Rusia de Putin.

China bajo Xi Jinping

En el capítulo anterior he indicado que, para ciertos autores, el reciente ascenso al poder de Xi Jinping –que ya era secretario general del Partido Comunista Chino y presidente de la República Popular China antes de ser designado «líder por antonomasia» en 2016– marca un retorno al totalitarismo. En un editorial de febrero de 2018, el *Washington Post* advertía que «olvidando las lecciones del tan a menudo desastroso reinado de Mao, Xi intenta construir un modelo de totalitarismo del siglo xxi y ofrecerlo como ejemplo al resto del mundo»[28]. Lo que desencadenó esta advertencia fue el reciente anuncio de que se estaba a punto de eliminar de la Constitución china la limitación del mandato presidencial, de tal modo que, teóricamente, Xi podría permanecer de por vida como presidente. A juicio del *Washington Post*, esto ponía fin al liderazgo colectivo que había promovido Deng y que durante

diez años había servido para asegurar una transición ordenada en la cumbre del gobierno y evitar así el culto de la personalidad.

El mencionado periódico llamaba la atención sobre otros pasos significativos que, si bien cada uno por sí mismo no justifica la calificación de totalitarismo, todos en conjunto pueden muy bien sugerir un retorno a él. Xi tomó medidas drásticas en materia de internet y en general en el campo de la crítica, detuvo a abogados de derechos humanos, impulsó un sistema de crédito social para premiar o castigar a todos los ciudadanos chinos y promovió lo que se conoce como la Nueva Ruta de la Seda para extender la influencia china, primero en Asia y luego en África y Europa. En 2019, podría añadirse a esa lista el renovado apoyo a los «centros de reeducación», cuyo objetivo eran sobre todo los separatistas étnicos y grupos religiosos minoritarios.

Elizabeth Economy, por su parte, aunque menciona muchos de esos pasos, no alienta la idea de retorno al totalitarismo. Esta autora carga el acento en la sensación de crisis y de contradicción que se daba en el régimen comunista chino en el momento en que Xi asumió el poder[29]. Se había producido una pérdida de coherencia ideológica; la pertenencia al partido se había convertido en un simple medio de progreso personal. Y a pesar de sus éxitos económicos, el régimen no estuvo a la altura en materia de provisión de bienes públicos, tales como la atención sanitaria y un medio ambiente limpio.

Xi estaba decidido a cambiar de rumbo y rejuvenecer a China. Tal como se percibía el desafío, había tres cuestiones fundamentales: la primera, revivificar el partido y la ideología, y asignar un papel más activo al Estado; la segunda, minimizar el acceso a la competencia de ideas, y la tercera, galvanizar el entusiasmo popular mediante empresas a gran escala que sugirieran la grandeza nacional.

La mayor amenaza, y la más inmediata, parecía ser la corrupción, que minaba la confianza del pueblo en el partido. Por eso, en 2012 Xi lanzó una campaña concertada contra la corrupción, que en 2019 aún estaba vigente. Con el tipo de reciprocidad que ya hemos encontrado más arriba, la campaña

descansa en la movilización popular, cuya misión es informar acerca de abusos cometidos por funcionarios gubernamentales. Hasta cierto punto, fue una campaña seria, extensa y aparentemente efectiva. No obstante, también conllevó arbitrariedades, incluidos el favoritismo hacia los leales y la ausencia del debido proceso. Con tantas personas en el punto de mira, la eficiencia económica se vio perjudicada, en parte porque los funcionarios, inseguros ante reglas cambiantes, extremaron la prudencia[30].

En cuanto a su preocupación por el debilitamiento de la convicción ideológica, el gobierno exaltó el marxismo y la índole socialista del sistema chino, pese a la continua importancia de los mecanismos del mercado. Aumentó el temor a las ideas liberales y se incrementó la presión sobre las universidades para que inculcaran valores socialistas. Rápidamente, la educación ideológica se convirtió en el sello distintivo del liderazgo de Xi. Al mismo tiempo, el gobierno impuso nuevos límites a los medios de comunicación chinos e incluso a organizaciones no gubernamentales de orden internacional[31].

Lo fundamental de todo ese esfuerzo fue el acrecentamiento de los medios de comunicación social con el fin de, por un lado, vigilar y controlar y, por otro lado, adoctrinar. China comenzó por adquirir un servicio público de internet en 1995 y de inmediato el gobierno comprendió la singular combinación de ventajas y peligros que el mismo presentaba. Podía servir como instrumento del gobierno, ante todo para vigilar y mantenerse informado de la opinión pública, pero también para movilizar. Sin embargo, estas nuevas tecnologías, por su propia naturaleza, parecían distribuir el poder, de modo que podían terminar por tener un efecto desestabilizador y erosionar la autoridad del régimen. Desde el primer momento, el gobierno intentó llegar a los ciudadanos a través de internet, y a la vez controlar el discurso que en ese campo tenía lugar[32].

Con el aparente propósito de proteger a los usuarios chinos de contenidos nocivos, en particular de origen extranjero, el gobierno desarrolló rápidamente sus «grandes cortafuegos», que no solo bloqueaban las críticas a los líderes, sino también

la mayor parte de los contenidos de Google, Facebook, YouTube y Twitter. Cuando el gobierno supo de qué manera podía explotar internet, suavizó algo su actitud. Pero el intento de revitalización de Xi culminó en una nueva vuelta de tuerca, con restricciones más radicales y lo que algunos dieron en llamar un ciberejército para monitorizar los contenidos[33].

Este recrudecimiento de la vigilancia reviste especial importancia debido a un nuevo sistema de crédito social que se piensa tener plenamente implementado en 2020, por el cual se imponen castigos y se otorgan premios a empresas e individuos. Su columna vertebral es la National Credit Information Sharing Platform, que se instauró en 2015 y contó muy pronto con el sostén de un sistema integrado de monitorización humano que incluía cámaras públicas de vigilancia. En 2018, China tenía aproximadamente doscientos millones de cámaras, muchísimas más que cualquier otro país, y anunció el objetivo de que en 2020 fueran omnipresentes. El sistema proporciona a los usuarios una calificación basada en la vigilancia de sus actividades, tanto *on line* como fuera de la red. Por ejemplo, se puede perder puntos por infracciones de tráfico, por esparcir rumores *on line,* por comprar erróneamente o por malgastar el tiempo libre. A las personas con puntuación alta se les ofrecen oportunidades especiales, incluido el acceso a empleos, préstamos y viajes[34].

A muchos chinos este sistema les parece apropiado, pero para los críticos, esta innovación es particularmente totalitaria. Como señala Economy, en el único pasaje en que emplea la categoría de totalitarismo, «algunos chinos manifiestan preocupación por la naturaleza totalitaria del programa de crédito social»[35]. Alexander Klimburg califica de orwelliano el plan de crédito social y observa que, en combinación con los medios de comunicación social, augura una espantosa modalidad de control social[36]. Sin embargo, hasta ahora el sistema de crédito social ha sido relativamente moderado y menos intrusivo que la virtuocracia que Susan Shirk atribuía a la política de Mao, como hemos visto en el capítulo anterior. Lo que se persigue no es que todo el mundo se empeñe en superar metas de producción con el fin de obtener una buena

puntuación. Por el contrario, el imperativo consiste en que cada persona haga sencillamente lo que de ella se espera, dentro de un nivel relativamente bajo, y no cree problemas. En cuanto a los castigos, hasta ahora no se asemejan ni remotamente a los del Gulag o los campos de concentración.

Acorde con el renovado énfasis en el marxismo y el socialismo, Xi se preocupó particularmente por el sector estatal de la economía. Pero aunque realizó un transitorio esfuerzo por mejorar la eficiencia de las empresas de propiedad estatal (EPE), lo más sorprendente fue la presión cada vez mayor del gobierno para ponerlas al servicio de sus objetivos generales, como el empleo de por vida, y sus objetivos estratégicos en el exterior, donde, en tanto «campeonas de China», habían de honrar el nombre del país en la liza internacional. No obstante las ventajas de que eran objeto por parte del gobierno, el rendimiento de las EPE fue notablemente inferior al de las firmas privadas[37]. La eficiencia o ineficiencia económica, sin embargo, no es ni por asomo un criterio para definir el totalitarismo.

Aunque con resultados variados, la guerra contra la contaminación que el gobierno de Xi declaró en 2014 y que no solo se proponía abordar la notable contaminación atmosférica de China, sino también la degradación medioambiental en general, ha sido más seria que el intento de reforma de las EPE. En realidad, desde cierto punto de vista, este proyecto medioambiental puede considerarse por sí mismo una gran tarea totalitaria de movilización de la población. Los ciudadanos ordinarios informarían acerca de una fábrica contaminante para que luego intervinieran los reguladores gubernamentales, o bien los ciudadanos podrían presentar directamente una querella judicial contra el contaminador. Sin embargo, estas respuestas eran para apoyar la política oficial, no para cuestionarla[38].

Mientras que la política contra la contaminación fue acogida con general beneplácito, un aspecto de la China de Xi muy mal recibido en Occidente fue la renovada campaña, de la que ya hemos hablado, de control mental por medio de los centros de reeducación. Esta política estaba primordialmente dirigida a

los separatistas étnicos y los grupos religiosos minoritarios, especialmente los uigures musulmanes de Xinpiang, provincia extensa pero relativamente aislada en el noroeste del país. El programa no se conoció fuera de la región hasta 2017, cuando Elizabeth Economy ya había terminado su libro. A comienzos del 2019 se calculaba que había unos 1.200 campos de este tipo, donde se tenía confinadas a un millón de personas[39].

En materia de política étnica, el régimen comunista fue relativamente pluralista en un comienzo, siguiendo en gran medida el ejemplo soviético de un imperio multiétnico comparable. Pero el hundimiento de la Unión Soviética llevó a reconsiderar la situación, pues se vio en el pluralismo de la política soviética de nacionalidades una importante razón del colapso. A partir de ahí, los comunistas chinos incrementaron el énfasis en el asimilacionismo de Han y estigmatizaron la religión como intrínsecamente contraria a la identidad unitaria panchina[40].

Ya durante el primer período de relativo pluralismo, el régimen comunista había sido particularmente intolerante con las prácticas religiosas específicas de los uigures, que incluían un cierto grado de misticismo sufí. Pero el nuevo plan de «reeducación» fue mucho más allá, pues exigía que los uigures abjuraran del islam y de su cultura «atrasada»[41]. Esta campaña provocó entre los uigures una reacción adversa que llevó a algunos de ellos a abrazar las ideas salafistas radicales de origen extranjero y desembocó en un terrorismo recurrente. Esto llevó a James Millward a conceder que la preocupación del gobierno chino por la agitación uigur era legítima. Sin embargo, este mismo autor llega a la conclusión de que China sobredimensionó la amenaza y que su respuesta, con una onerosa presencia policial y un vasto aparato de vigilancia superpuesto al programa de reeducación, fue excesiva[42].

Sin duda, este esfuerzo de reeducación de los uigures es en su última esencia una práctica totalitaria, pues refleja absoluta intolerancia respecto del pluralismo y las diferencias de identidad. Sin embargo, es significativa la magnitud relativamente reducida de la eliminación. Es cierto que cualquier persona que desafiara el régimen, no solamente las

minorías religiosas, podía ser sometida a un proceso de reeducación, pero la gran mayoría de los ciudadanos chinos pueden dedicarse tranquilamente a sus asuntos si así lo desean. La atención especial que se dedica a determinados grupos tiene por finalidad su completa asimilación, no su eliminación mediante forma alguna de limpieza étnica. Pero si bien es cierto que los programas de reeducación no bastan por sí mismos para definir la naturaleza totalitaria de un régimen, también es cierto que ponen en evidencia una potencialidad totalitaria en desarrollo.

En el capítulo anterior hemos observado que en 2010 Timothy Cheek percibió un repliegue en relación con el totalitarismo, lo que contrastaba con el fervor ideológico que Mao había exigido. Unos pocos años después, Wenfang Tang llamó la atención sobre la expectativa de una implicación prácticamente constante en política local y en política nacional. La gente común revisaba, comentaba y hasta podía rechazar lo que el partido proponía. Tang observó que para sostener ese activismo político y una acción colectiva de alto riesgo era necesaria una buena dosis de confianza interpersonal[43].

Si bien las denuncias de abusos y corrupción en el ámbito local producían resultados satisfactorios para la gente común, más sorprendente era la influencia popular en política exterior, normalmente impulsando lo que se suponían intereses nacionales chinos. En ocasiones el gobierno adoptó un enfoque proactivo para estimular la protesta popular ante supuestos desprecios que llegaban del extranjero. Pero otras veces es el pueblo quien presiona con manifestaciones de nacionalismo popular a favor de una línea más dura de la que el régimen querría adoptar, en particular en las relaciones con Japón, Taiwán, Corea del Norte y Estados Unidos. Un ejemplo clave es la actual disputa con Japón sobre unas islas del mar de la China Oriental. El fundamento de legitimidad sobre el que se sostiene el régimen reside en buena medida en sus credenciales nacionalistas, de modo que le resulta particularmente difícil reprimir a los descontentos con su política exterior[44].

Efectivamente, la gran tarea del gobierno de Xi es impulsar

a China a la preeminencia mundial. Ya no se trata únicamente, como en tiempos de Deng y sus sucesores, de que sea competitiva y aceptada como potencia importante. Hoy China busca el perfil que cree corresponder a su éxito económico. Su acelerado ritmo de crecimiento ha tenido particular resonancia como autorreafirmación nacional tras un siglo de humillación.

En el orden nacional, Xi y el resto de líderes reconocen que, si bien la fuerza de trabajo china en conjunto es ahora competitiva debido a su cualificación y ya no primordialmente a los bajos salarios, China ha seguido rezagada en materia de innovación tecnológica. Con el fin de impulsar el país al primer plano mundial, Xi lanzó un ambicioso programa, el «Made in China 2025», dirigido a promover el desarrollo en diez sectores punta de la tecnología, que teóricamente culminaría con la superioridad china. Sin embargo, el éxito limitado del intento de pasar al primer plano en el desarrollo de automóviles eléctricos no fue buen presagio[45].

En el orden internacional, China procuró extender su influencia de Asia y Oriente Medio a África y Europa. Mediante instituciones como el Banco Asiático para Inversión en Infraestructura, invierte en infraestructuras y procura promover la integración económica. Todo este impulso se sintetiza en la Nueva Ruta de la Seda, que se dio a conocer en 2013 con la intención de llegar a disponer de una red de autopistas, ferrocarriles y puertos. La deliberada alusión a la antigua Ruta de la Seda, que había convertido a China en el centro de una vasta red comercial internacional, asocia a la empresa resonancias históricas que le otorgan un estatus cuasi mítico entre muchos estudiosos y funcionarios chinos[46]. Pero otros chinos siguen aún sin convencerse. Además, hacia 2018, algunos gobiernos extranjeros que en un comienzo habían mostrado interés en asociarse con China, comenzaron a sentir recelos del liderazgo chino y de su evidente egocentrismo.

Aunque los resultados no son homogéneos, la China de Xi ha dado pasos que bien pueden considerarse de totalitarios. Sin duda, está más cerca del totalitarismo que la Rusia contemporánea o Irán. Más afirmativa y menos defensiva, China está realizando un esfuerzo más concertado y coherente

dirigido a grandiosas iniciativas de movilización.

Los observadores occidentales, como Economy, mantienen un típico escepticismo acerca de la viabilidad de las aventuras chinas, particularmente sobre la base de sus limitaciones políticas en comparación con la democracia liberal occidental que es su modelo. Hacen hincapié en que aun cuando China tratara de innovar y aspirara al liderazgo mundial, seguiría anclada a objetivos políticos que comprometen la eficiencia. Por encima de todo, los chinos están atrapados en una tensión entre, por un lado, su pertinacia en controlar la información y, por otro lado, la necesidad del libre flujo de la información como condición de la innovación económica[47].

Hasta cierto punto, esta línea argumental es convincente, pero es innegable que, pese a que el mismo tipo de razonamiento se ha aplicado a China durante décadas, la economía de este país ha obtenido grandes logros bajo su imprevisto sistema político, todavía hoy nominalmente comunista. Con el mismo espíritu, los observadores occidentales se apresuran a percibir la inquietud o la protesta como evidencia de que el régimen comunista está en crisis. Pero Wenfang Tang sostiene de modo convincente que, sin dejar de ser amplia, la protesta no indica debilitamiento del régimen ni es anuncio de democracia; en realidad, el Partido Comunista goza de sólido apoyo en todos los sectores de la sociedad[48]. El continuado triunfalismo liberal puede comprometer nuestra capacidad para evaluar las perspectivas de China, incluso sus renovadas tendencias totalitarias.

Los editores de un reciente e importante libro sobre la ciberpolítica china observan, con perspicacia, que lo que encontramos en China no es simple oscilación entre relajación y control, porque el dinamismo propio de la tecnología produce un paisaje más complejo y en constante transformación[49]. En general, observan que

> las simples dicotomías «libertad *versus* control» o «promoción de la democracia *versus* fortalecimiento del autoritarismo» no son marcos de referencia suficientes para comprender el papel y el impacto de los nuevos medios de comunicación en la China de hoy[50].

Dejando de lado los medios de comunicación, a la hora de analizar la China contemporánea debemos trascender inequívocamente las dicotomías convencionales. Teresa Wright sugiere, no sin cierta provocación, que el sistema desarrollado por los chinos es en ciertos aspectos más «democrático» que las democracias convencionales de Occidente. Esta autora sostiene que lo fundamental no reside en el sistema en sí mismo, sino en la actitud y la habilidad de los dirigentes. Si estos son pragmáticos, competentes y razonablemente receptivos, el no estar obligados a someterse a elecciones puede hacerlos en realidad más eficientes. Y si no tienen por qué preocuparse por atraer donantes y ser reelegidos, pueden buscar lo mejor a más largo plazo. Aunque la corrupción sigue siendo un problema, en su mayoría los líderes posteriores a Mao han sido pragmáticos y competentes[51].

Con un enfoque similar, Tang observa que la línea de masas entraña un tipo de democracia directa que conecta al Estado con el pueblo, saltando a menudo por encima de las regulaciones administrativas y los procedimientos legales. Así, con esta política, el régimen responde a las demandas públicas más rápidamente que las democracias en general, por lo que es más probable que los chinos consideren más receptivo a su gobierno que los occidentales a los suyos. Esto explica el fuerte apoyo del que ha gozado el régimen permanentemente. Pero Tang también destaca, como el reverso de la moneda, que este vínculo directo tiene letales consecuencias para las organizaciones civiles intermedias y el imperio de la ley[52].

Con estos razonamientos, ni Wright ni Tang están sugiriendo que el sistema chino sea preferible a la democracia de estilo occidental. Lejos de ello, se limitan a sugerir que al aproximarnos a China, debemos dejar atrás la opción «o bien/o bien» que opone nociones estereotipadas de democracia y autoritarismo (o totalitarismo) como disyuntiva inexorable. Por el contrario, lo fundamental a la hora de abordar al caso chino es hacerlo con un enfoque alternativo, a fin de captar por qué los observadores occidentales han tenido tantas dificultades en comprender el sorprendente nivel de consenso que cohesiona el régimen chino no democrático, aun cuando tienda cada vez

más al totalitarismo.

El mundo islámico

Aunque el originario potencial totalitario de Irán parece haberse esfumado, a pesar de periódicas oleadas de represión, en otros sitios del mundo islámico no ha perdido peso el islamismo radical con potencial totalitario. Más que cualquier barbaridad a la que haya podido llegar la República Islámica de Irán, el breve reinado de los talibanes en Afganistán, de 1996 a 2001, durante el que controlaron más de las tres cuartas partes del país, desveló ante el mundo la verdadera magnitud del extremismo islámico en el orden interno. Sus causas principales fueron la interpretación rigurosa y el estricto cumplimiento de la sharía, que constreñían sobre todo a las mujeres. El régimen fue también ampliamente condenado, tanto en el propio mundo musulmán como fuera de él, por la destrucción de monumentos que consideraba idolátricos, entre ellos, dos enormes estatuas de Buda que habían permanecido 1.500 años talladas en la falda de una montaña.

El régimen talibán fue derrotado por una coalición de la OTAN encabezada por Estados Unidos inmediatamente después de los ataques terroristas de 2001 en este país, pero los talibanes se reagruparon y en 2019 seguían siendo una fuerza importante en lucha por el poder en un Afganistán nuevamente en guerra. Más preocupante, por lo que se refiere al totalitarismo, fue el Estado Islámico (EI), que se desarrolló a partir del Estado Islámico de Irak y Siria (EIIS) con la proclamación, en 2014, de un nuevo califato bajo el mando de Abu Bakr al-Baghdadi.

El movimiento había surgido del interior de una red islamista radical e internacional prácticamente desde sus orígenes. Nació para resistir el intento soviético de apoderarse de Afganistán en los años ochenta del siglo xx, lucha que atrajo a muchos musulmanes, en particular del mundo árabe. Entre ellos se hallaba el jordano Abu Musab al Zarqaui, quien a finales de la última década del siglo se había convertido en la figura principal de una oscura red terrorista. La invasión

norteamericana de Irak a comienzos de marzo de 2003, junto con la posterior victoria y ocupación del país, fueron factores que contribuyeron significativamente al desarrollo de su movimiento.

Los dirigentes religiosos suníes en Irak eran casi unánimemente hostiles a la ocupación norteamericana, y acogieron favorablemente el impulso que esta dio a la islamización y a la toma de conciencia del giro radical que era necesario imprimir a la orientación islamista[53]. En 2004, Zarqaui ganaba prestigio entre los suníes iraquíes como el enemigo más temible de la ocupación norteamericana[54]. Sus vídeos de reclutamiento no solo prometían la liberación de las tierras islámicas, sino también un nuevo orden mundial, el triunfo definitivo del islam y un nuevo califato. Las relaciones de la red de Zarqaui con Al Qaeda eran variables y pasaron por diversas denominaciones, pero en 2013 terminaron por discrepar enconadamente, en gran parte por cuestiones tácticas.

En 2006, Zarqaui fue asesinado en un ataque aéreo norteamericano expresamente dirigido contra él, pero sus discípulos, ya con el nombre de Estado Islámico de Irak, prosiguieron con la lucha. Sin embargo, con la relativa estabilización de la situación en ese país gracias al aluvión de tropas norteamericanas en 2007, el Estado Islámico de Irak apenas logró sobrevivir. Aunque ocasionalmente comprometido en acciones terroristas, se fue convirtiendo en un fenómeno secundario. En 2010 surgió como nuevo líder Abu Bakr al-Baghdadi, estudioso con título de doctor y profesor de derecho islámico.

Los dramáticos acontecimientos que se produjeron en Irak y Siria en 2011 mejoraron sus expectativas. En Irak, la ocupación terminó con la retirada de las tropas norteamericanas, pero las escisiones sectarias entorpecieron el nuevo orden iraquí. Las políticas del gobierno chií provocaron el resentimiento de los suníes, muchos de los cuales estaban dispuestos a apoyar una alternativa islamista antigubernamental. Mientras, las protestas de la «Primavera Árabe» contra el régimen de Bashar al-Assad en Siria llevaron rápidamente a la guerra civil.

En 2013 el grupo de Baghdadi eliminó a la organización rival y se proclamó el Estado Islámico de Irak y Siria (EIIS), también conocido como Estado Islámico de Irak y el Levante (EISL, en árabe Dáesh). Se reconoció a Zarqaui como su principal precursor y, a pesar de los desconcertantes cambios de nombre, se le considera en general como el fundador del EIIS y de su sucesor, el EI.

Hacia 2013, el EIIS tenía una actitud predominantemente agresiva. Pasó a ser realmente un Estado cuando, ese mismo año, arrebató a los insurgentes sirios la ciudad siria de Raqqa, que, proclamada capital del nuevo Estado, fue la primera ciudad sometida al gobierno del EIIS. En su descripción de la ideología y el funcionamiento del Estado Islámico, Ahmed Hashim se mostró más inclinado que la mayoría a calificar el nuevo régimen como totalitario: La ideología del Estado Islámico es totalitaria, intransigente y concibe el mundo en blanco y negro; es peligrosa y revolucionaria»[55]. Y prosigue en estos términos:

> Un aspecto particularmente perjudicial de las estrategias de instauración de un Estado y de la construcción de una nación es el proceso al que se podría caracterizar como «homogeneización» cultural o «patológica». Este proceso se define como un esfuerzo constante por borrar todo vestigio del pasado histórico que entre en conflicto con la visión ideológica de construcción que sostiene el partido, erradicar o expulsar a grupos sociales o a individuos a los que se haya declarado enemigos e inculcar un sistema de control absoluto sobre la población...[56].

Y no hay duda de que el programa del EIIS en Raqqa debe considerarse una forma arquetípica de totalitarismo. En su campaña por aterrorizar, matar y expulsar a los grupos minoritarios, el nuevo régimen llevó a cabo ejecuciones espeluznantes, cerró iglesias cristianas y voló la mezquita local chií. Pero al establecer escuelas islámicas e imponer observancias religiosas y la sharía, también reforzó la homogeneización ideológica en quienes consideraba suyos. Se prohibió fumar y beber, así como la música occidental y la exhibición de ropas occidentales en los escaparates. Las mujeres solo podían salir de la casa si iban completamente

cubiertas. En las escuelas, conceptos occidentales como Estado-nación, democracia y racionalismo ni siquiera podían ser objeto de discusión. La vigilancia policial fue intensa, pues el nuevo Estado invadió la vida cotidiana de los residentes. Las transgresiones se castigaban con gran rapidez, a menudo *in situ*.

Según Hashim, el régimen había

> establecido un sistema totalitario de «soplones» con una red de informantes y provocadores. Así, mediante el miedo, esta fuerza policial totalitaria conseguía que la mayoría de los habitantes aceptara resignadamente el control del EI en las zonas urbanas.

Sin embargo, sobre todo en los primeros momentos, cuando el régimen tenía mucho dinero y no recibía presión militar exterior alguna, realizó considerables esfuerzos por mantener los servicios esenciales[57].

En 2014 el EI se hizo con el control de una tercera parte del territorio iraquí. Antes de ese año, el EIIS, con el apoyo de suníes descontentos, se apoderó de la primera ciudad en Irak, Faluya. Luego, en junio de 2014, asombró al mundo con la toma de Mosul, la segunda ciudad de Irak por número de habitantes. Las conquistas incluían bancos, pozos petrolíferos y todo lo que el nuevo Estado necesitaría para ser una preocupación permanente. En Faluya y Mosul, lo mismo que en Raqqa, el régimen puso en vigor medidas islamistas extremas, incluida la sharía.

En junio de 2014, desde una conocida mezquita de Mosul, Baghdadi proclamó un nuevo Estado o califato, tras la elección del propio Baghdadi como califa por el Consejo de Gobierno. Era supuestamente un califato mundial al que todos los musulmanes debían lealtad y que como tal recibiría el nombre de Estado Islámico, ya no limitado a Irak y Siria. Fue un paso atrevido que prometía la unidad religiosa, lo que muchos musulmanes acogieron de buen grado. Pero otros musulmanes protestaron. Al Qaeda, por ejemplo, había considerado que la creación del califato solo podría hacerse tras el derrocamiento de todos los gobernantes seculares del mundo islámico. Baghdadi, por el contrario, sostenía que una vez establecido el

califato, los musulmanes lo seguirían y se impondrían a los regímenes seculares apóstatas[58]. El llamamiento que lanzó el nuevo Estado a la lucha por algo más que Irak y Siria dio, por cierto, buenos resultados. Efectivamente, en los dos años siguientes atrajo voluntarios de cincuenta países.

Pero la línea radical, de Zarqaui a Baghdadi, había provocado una significativa oposición desde el interior mismo de todo el mundo islámico. Durante 2004-2005, el rey Abdalá de Jordania auspició lo que dio en llamarse el Mensaje de Ammán, que rechazaba la violencia de inspiración religiosa y denunciaba tácticas como las de Zarqaui. Abdalá consiguió que su mensaje fuera respaldado por estudiosos del islam[59]. Cuando el EI proclamó un califato mundial, muchos, incluso importantes teólogos suníes, se opusieron con vehemencia y discutieron la legitimidad misma del EI. Entre ellos se hallaba Yusuf al-Qaradawi –a quien hemos encontrado en el capítulo 4 en su condición de heredero de Sayyid Qtub–, que residía en Qatar y que era tal vez el orador más influyente del islam radical. Al-Qaradawi hizo hincapié en que el título de califa solo podía conferirlo la comunidad musulmana en su totalidad, no un grupo por sí solo, de modo que, a la luz de la sharía, el califato del EI carecía de contenido... y era peligroso.

No obstante, el EI continuó su expansión militar con el control, en diciembre de 2015, de una extensa zona de Irak occidental y Siria oriental. A esas alturas, era dueño de un área del tamaño de Gran Bretaña y parecía estar incluso a punto de tomar Bagdad, lo que habría llevado al colapso del Estado iraquí. El Estado Islámico había ganado notoriedad gracias a la difusión de vídeos de decapitaciones y otros tipos de ejecución, incluso de periodistas y trabajadores de organizaciones humanitarias. Y, al igual que los talibanes, destruyó monumentos del patrimonio cultural que consideraba ofensivos para el islam.

Pero es muy probable que el EI incurriera en extralimitaciones típicamente totalitarias, lo que provocó serios problemas antes incluso de la creación de una coalición de fuerzas, en 2016, para tratar de expulsarlo militarmente. Las medidas extremas que se tomaron en Faluya y en Mosul

llevaron a que muchos suníes locales, que inicialmente habían simpatizado con el régimen para oponerse al gobierno iraquí dominado por los chiíes, le retiraran su apoyo[60], en especial cuando a finales de 2016 dejó de prestar servicios de manera eficiente. Ya en 2015 empezó a tener problemas de reclutamiento. Hashim llega a la conclusión de que, dadas las presiones sobre los recursos, es probable que la consolidación del territorio conquistado hubiera sido más útil que alimentar el impulso ideológico para continuar la expansión. En resumen, el EI aspiró a más de lo que podía hacer realmente. Le faltaron recursos para construir un Estado y mantener al mismo tiempo la lucha; y por otro lado, sus rigideces ideológicas le restaron apoyo de sus súbditos[61].

En 2016-2017, el EI fue poco a poco perdiendo territorio, y a comienzos de 2019 se quedó sin base territorial alguna. Pero con sus ideas y su potencial totalitarios siguió siendo la punta de lanza del islam radical. En parte para compensar sus retrocesos, el EI elevó el nivel de sus objetivos en el terrorismo mundial al preparar un gran ataque en París, el primero en una capital occidental, en noviembre de 2015. Lo que se pretendía con este tipo de terrorismo era provocar una reacción contra los musulmanes de Occidente que los obligara a escoger[62].

La mayoría de los observadores está de acuerdo en que mientras perdure la inestabilidad en Irak y en Siria, el EI puede regresar en cualquier momento. En una reciente evaluación de la política iraquí, inmediatamente después de la derrota del EI, Ben Taub, redactor del *New Yorker*, llegaba a la conclusión de que la draconiana venganza oficial, la persecución, al margen del debido proceso, de cualquiera que hubiera siquiera conocido a familiares de miembros del EIIS o del EI, es casi una garantía de ese retorno:

> Centenares de miles de civiles están sufriendo a manos de sus liberadores. Cualquier persona de la que se suponga una conexión con el isis (*sic*), por ligera o poco clara que sea, es asesinada o expulsada de la sociedad.

No fue simplemente un ataque al EIIS, sino un ataque de chiíes contra suníes. De esta manera, el califato sobrevive

como una fantasía de justicia y gobernanza islámicas en contraste con la realidad corrupta del Estado de Irak[63].

Las perspectivas de nuevas desviaciones totalitarias

Al sopesar las perspectivas del totalitarismo en el futuro, tenemos que preguntarnos también si, tanto en el seno mismo de la corriente occidental predominante como fuera de ella, aún es posible la aparición de una nueva forma de totalitarismo en respuesta a desafíos sociopolíticos ya evidentes. En la última década del siglo xx, y como conclusión de un notable análisis sobre el experimento soviético, Martin Malia no creía probable que el fracaso de ese experimento pusiera fin al impulso totalitario. En cuanto a lo que podría dar pábulo a una nueva política totalitaria, Malia señalaba el conflicto «Sur-Norte», las preocupaciones ecológicas y las aspiraciones que nutren los movimientos contemporáneos de liberación. En cada caso hay en juego auténticos problemas. Tal vez, concluye Malia, el final de la Unión Soviética nos inmunice contra las respuestas extremas, pero si nos sobreviniera una crisis imprevista comparable a la Primera Guerra Mundial, sería imposible predecir lo que podría suceder[64].

La emergencia del extremismo islámico es válida, sin duda, como ejemplo de conflicto «Sur-Norte». Con la preocupación por el calentamiento global, hoy es más fácil concebir que los problemas medioambientales sean motivo de una respuesta totalitaria. Pero esta desviación podría también ser desencadenada por una preocupación por la seguridad ante las amenazas terroristas o incluso ante alguna amenaza extraterrestre. Estos escenarios de pesadilla elevarían las probabilidades de que se estimaran necesarias nuevas modalidades de movilización social, manipulación y vigilancia, e incluso que fueran bien recibidas por la mayoría. Mas, aun en este caso, tales modalidades darían paso a un abuso sistemático.

El potencial totalitario de las nuevas tecnologías

De momento, las representaciones de un totalitarismo renovado parecen destinadas a abarcar las nuevas tecnologías. Innovaciones tales como el *software* de reconocimiento facial, el perfil genético y la ingeniería genética encienden alarmas, pero el principal tema de preocupación ha aflorado con la revolución cibernética que nos ha traído los ordenadores y su interconectividad por internet. A partir de entonces hemos presenciado el advenimiento de medios sociales de comunicación como Facebook, Twitter y YouTube. La posibilidad de que cualquier mensaje se haga «viral» indica la posibilidad de llegar a un inmenso número de personas de forma prácticamente instantánea. Al mismo tiempo, nuestros teléfonos inteligentes dan la pista de nuestras localizaciones mediante los satélites de posicionamiento.

Pero, en términos generales, dadas sus evidentes ventajas, internet y las redes sociales de comunicación han sido tenidos por innovaciones extraordinariamente positivas. Prestan servicio a la libertad, al pluralismo y a la autonomía individual, facilitan la libertad de información, estimulan la comunicación y es probable que incluso mejoren las perspectivas de un cambio democrático. Es famosa la jactancia de un ejecutivo de Facebook acerca de que este medio conecta a la gente y que eso, recalcaba, ya es por sí mismo algo deseable. Sin embargo, también se ha tenido la impresión de que la gran panoplia de nuevas tecnologías podría ser rápidamente subvertida por gobiernos, corporaciones, simples «delincuentes» o una combinación de todo eso, lo que haría posible modos más perfeccionados de vigilancia, por un lado, y de movilización, manipulación y desinformación, por otro.

Hemos visto que tanto Rusia como China han aprovechado internet y las redes sociales para fines que sugieren ese mayor potencial totalitario. Slavoj Žižek incluye la «digitalización» y las preocupaciones por la privacidad entre las razones para temer un retorno del totalitarismo[65]. Con el mismo espíritu, Tzetvan Todorov observó que incluso las democracias modernas cuentan con herramientas científicas, como la hipervigilancia y el código genético, en comparación con las cuales los medios de los que disponían los primeros

totalitarismos parecen prehistóricos[66].

Es cierto que estas tecnologías parecen erosionar la distinción entre lo público y lo privado, lo cual podría ser preocupante, puesto que, como hemos analizado en el capítulo 3, el reto a esa distinción fue uno de los rasgos decisivos de la primera orientación totalitaria. Internet y las redes sociales también apuntan en esa dirección, pero sus ventajas parecen contrapesar cualquier inconveniente. La pérdida de privacidad es simplemente la otra cara de la conectividad que tanto valoramos. Un buen ejemplo de intercambio es el llamado «internet de las cosas» (*Internet of Things,* o IoT), que realza la comodidad y la eficiencia cotidianas gracias a objetos tales como ropa con microchips o aparatos inteligentes. Pero también produce información acerca de lo que otrora eran actividades completamente privadas, de modo que puede reunir suficiente potencial de abuso en función de cómo se trate la identidad, la localización y las actividades del usuario.

En parte, internet ha dado la impresión de promover la libertad y el pluralismo por su evolución dispersa y hasta caótica, y son muchos quienes buscan preservarlo de cualquier control centralizado, en particular del de los gobiernos. Esto se opone a la «soberanía de internet» que defienden Rusia y China, como ya hemos visto. En lo que respecta a cuál de los dos modelos es más proclive a generar abusos, no hay acuerdo, debido en parte, aunque solo en parte, a la discrepancia sobre qué es abuso. Pero incluso si precisáramos el potencial de abuso, tendríamos que preguntarnos cuál es su relación con el totalitarismo. A menudo, el mal empleo sistemático de las redes sociales ha sembrado confusión y caos, que es cualquier otra cosa menos totalitarismo, aun cuando sus responsables sean los rusos o los chinos.

La evaluación se complica debido al frecuente empleo de las expresiones «orwelliano» y «Estado de vigilancia» para indicar tales peligros. Hasta cierto punto, estas expresiones sustituyen a «totalitarismo», pero las relaciones con este son ambiguas o inseguras. Hay quienes hacen hincapié en que la distopía orwelliana de *1984* ha quedado completamente anticuada a la luz de las posibilidades de vigilancia y manipulación de las que

hoy se dispone. Al mismo tiempo, hemos observado que, en cierta medida, lo que Orwell presentaba era hasta cierto punto una caricatura del totalitarismo. Por eso, no es evidente que «orwelliano» resulte más ni menos apropiado que «totalitario» para caracterizar esos abusos y peligros.

Aunque la controversia se ha centrado de manera casi exclusiva en el potencial de abuso de la nueva tecnología, en principio esta podría ser funcional a lo que al menos algunos analistas considerarían el aspecto positivo de la aventura totalitaria. De hecho, Alexander Klimburg destaca el asombroso interés de la URSS, a finales de los años cuarenta del siglo pasado, por las ideas de Norbert Wiener, padre de la cibernética, que los soviéticos veían como una herramienta intrínsecamente comunista para la planificación y asignación de recursos. Incluso el ordenador les pareció de naturaleza esencialmente comunista[67]. Con independencia de lo que pensemos acerca de la utilidad de la cibernética para la planificación económica, la verdad es que los comunistas soviéticos no veían simplemente en ella una herramienta perfeccionada de vigilancia y control.

Los temas de preocupación más obvios son hoy los gobiernos, y no únicamente los de China o Rusia, que están fuera de la gran corriente de Occidente, sino también los gobiernos democráticos cuyo potencial de abuso pudieran llegar a poner en riesgo la democracia misma. En cuanto a qué es lo que podría apresurar el uso perverso de las nuevas tecnologías, no hace falta ir muy lejos para encontrarlo. No es asombroso que la respuesta a la permanente amenaza de terrorismo después del ataque de septiembre de 2001 a Estados Unidos impulsara un importante crecimiento de las capacidades cibernéticas gubernamentales. La potencialidad para el mal uso de internet parece subsistir, ya sea en el marco de la continua «guerra contra el terrorismo», ya sea fuera de él, y no necesariamente por obra de los gobiernos en general, sino también de instituciones gubernamentales especializadas y con el máximo acceso a la información. Lo que se teme es, en primer lugar, que la propia vigilancia produzca un temor paralizante y, sobre todo, que la información reunida se

convierta en arma contra los propios ciudadanos del país en beneficio de intereses particulares.

No obstante su crítica a la política que se practica en Rusia y China en el campo de la informática, Klimburg distingue un peligro más general en el modo en que diversas entidades gubernamentales han llegado a utilizar la informática en Estados Unidos. Un tema especifico de discusión es la «comunicación estratégica», que se refiere a los usos gubernamentales de la informática para la recopilación de información. Klimburg da varios ejemplos de agencias del gobierno norteamericano que publican en internet medias verdades y falsas insinuaciones con el fin de crear confusión y ocultar sus actividades al público[68]. Tal vez sea irresistible para los gobiernos la tentación de emplear sobre sus propios ciudadanos medios tecnológicos que originariamente se desarrollaron para luchar contra agentes extranjeros. Klimburg extrae una desalentadora conclusión:

> El peligro está en que, abandonada a sí misma, la comunicación estratégica se transforme en una guerra de información plenamente desarrollada al estilo ruso o chino, esto es, en una distorsión voluntaria y permanente del relato con el fin de influir en la toma de decisiones del adversario, término que incluye a sus propios ciudadanos, y el conflicto sea permanente[69].

Podríamos añadir que, si el conflicto es permanente, cualquiera de los contendientes puede sentir la tentación de convertir en permanente su ventaja mediante métodos totalitarios a los que internet da acceso.

Tamsin Shaw piensa que tan obsesionado está Klimburg con el potencial de abuso gubernamental, que infravalora la perspectiva de ilicitud de las compañías privadas de alta tecnología, en particular «las cinco grandes»: Microsoft, Apple, Facebook, Amazon y Google[70]. Para Shaw, es preocupante que esas compañías, individualmente o en combinación, trabajen con el gobierno de los Estados Unidos en cuestiones de seguridad nacional y que la búsqueda de seguridad parezca proclive a comprometer la privacidad. Pero la mayor preocupación de Shaw no es esa colusión por sí misma, sino la disposición del gobierno a ceder un poder sin precedentes a

esas compañías privadas, regidas por la generación de beneficios:

> El vasto control de la información ha sido transferido a corporaciones globales irresponsables que no tienen nada que ganar con la verdad.

El resultado, prosigue Shaw, es descubrirnos

> en manos de la buena voluntad de un puñado de multimillonarios. Son ellos los responsables, y seguirán siéndolo, de mantener la confianza del público en la información y de preservar las formas de credibilidad necesarias para la salud y el éxito de nuestras instituciones democráticas liberales[71].

La preocupación no tiene necesariamente por objeto el gobierno por un lado y las compañías tecnológicas por otro, como si debieran ser claramente diferenciadas. Pueden entretejerse y, en la medida en que lo hagan, crear probablemente un potencial de abuso aún mayor. A Shaw le preocupa particularmente una especie de reiteración del «complejo militar-industrial», aunque el nuevo complejo tecnológico es más peligroso que el anterior, porque puede reunir y analizar ingentes cantidades de datos y, en consecuencia, su alcance no se limita a monitorizar a los individuos, sino que abarca también la manipulación y movilización de poblaciones enteras. Estas compañías, en palabras de Shaw, son «los instrumentos más sofisticados de persuasión humana jamás diseñados»[72]. Esto, sin duda, entraña el potencial de algo muy semejante al totalitarismo.

En cierto sentido, el peligro no es tanto que empresas como Facebook y Twitter cometan por sí mismas tales delitos, sino que se conviertan en vehículos para que otros los perpetren. Sin embargo, los límites no están claros, pues a veces las empresas son al menos parcialmente cómplices, como, por ejemplo, cuando Cambridge Analytica –una consultoría política con sede en Gran Bretaña que trabajaba en la campaña presidencial de Donald Trump para las elecciones de 2016– obtuvo de Facebook información relativa a millones de usuarios, sin el consentimiento de estos, para poder aplicar la

microfocalización en el envío de mensajes a los votantes. Facebook no adoptó ninguna posición política. Su deseo, al parecer, era sencillamente vender los datos que había «cosechado» a cualquiera, y cualquiera que fuese la finalidad con que se los utilizara.

En otras ocasiones, estas empresas sirvieron como vehículos obviamente desconocidos, como cuando, también durante la campaña presidencial norteamericana de 2016, *trolls* y *bots* rusos –cuentas falsas enmascaradas como legítimos clientes– utilizaron Google, Facebook y Twitter para difundir desinformación. En aquel momento, estas empresas tenían escasos medios para determinar la fiabilidad de la información que hacían posible, y en general aguantaron ante los esfuerzos que se hicieron para responsabilizarlas del contenido que se había difundido por sus plataformas, con la plausible justificación de que no son censoras.

Siva Vaidhyanathan ha atacado de forma continuada en particular a Facebook, aunque encuentra los mismos problemas en Google. El problema no reside tan solo en que Facebook reúna información personal que se emplea para vender anuncios comerciales –información que también se ha utilizado en la vigilancia gubernamental– ni tampoco en que Facebook permita la circulación de *bots* rusos que difunden desinformación. Lo más preocupante, tal como lo ve Vaidhyanathan, es que Facebook fomenta entre sus usuarios hábitos mentales hostiles a la democracia. Lo que publicamos en la red versa más sobre la identidad y la vinculación social que sobre la verdad. De esta manera favorecemos un contenido sobrecargado que tiende a promover la polarización y las divisiones tribales. El uso de Facebook socava no solo la discusión racional, sino también la confianza en las auténticas posibilidades de deliberación y debate racionales. Al mismo tiempo, Facebook ofrece un medio de acoso intimidante que puede llevarnos a retraernos por completo de compartir nuestras opiniones[73].

El debilitamiento de la democracia ya es algo bastante malo por sí mismo, pero este autor teme explícitamente que además abra camino al autoritarismo[74]. La visión fundamental de

Vaidhyanathan acerca del funcionamiento de la democracia sobre la base de la deliberación racional parece un tanto idealizada, pero no por eso deja de señalar un peligro real. No obstante, si se extraen las consecuencias de su explicación, se advierte con claridad que semejante erosión de la democracia no tendería al totalitarismo, sino, al menos en primera instancia, al polo opuesto, esto es, a la división, fragmentación, polarización y erosión de los patrones comunes y la pérdida de confianza en las instituciones, en la seriedad profesional y en nuestros semejantes. La antítesis del totalitarismo es algo así como la anarquía o el individualismo libertario, no la democracia, que requiere una cierta medida de coherencia y espíritu comunal, aunque no en el grado extremo al que aspiran los totalitarismos. Por supuesto que, en principio, la ingobernabilidad en la que podría acabar la erosión de la democracia bien podría provocar un giro hacia el totalitarismo como antídoto.

Parte del potencial de uso abusivo que presenta el mundo cibernético se debe a su vulnerabilidad a la piratería, esto es, a la irrupción de gobiernos, compañías privadas, grupos o individuos en ordenadores ajenos. Habitualmente, su práctica tiene por finalidad el robo y el fraude, pero también sirve a la vigilancia y al uso perverso de la información. Además, los sistemas informatizados, como las redes eléctricas y los sistemas de control del tráfico aéreo, son tan vulnerables a la piratería que esta puede inutilizar su infraestructura básica. La piratería es también un elemento esencial en lo que ha dado en llamarse «guerra informática», principalmente entre Estados a nivel supranacional. Ya hay notables ejemplos de este tipo de piratería, cuyos responsables son Rusia, Corea del Norte, Estados Unidos e Israel[75]. Pero es evidente que los gobiernos podrían dirigir las técnicas de esta ciberguerra contra sus propios ciudadanos, y que esta podría incluso ser útil para la toma del poder y su concentración en un país o una región en particular.

Gran parte de la discusión sobre las implicaciones potencialmente negativas de las nuevas tecnologías incluye los peores escenarios hipotéticos que cabe esperar, por lo que es

probable que se exageren sus peligros. Pero aun cuando, al menos por ahora y en parte, el objeto de preocupación pertenece al dominio de la fantasía distópica, la categoría de lo totalitario ilumina los peligros y nos ayuda a sopesar las consecuencias posibles de las actuales tendencias. Por supuesto que no son descartables los escenarios más espeluznantes; justamente por eso debemos mantenernos vigilantes para liberar de totalitarismo cibernético nuestro futuro.

Modificación del concepto a la luz de la nueva experiencia

Hemos visto que, puesto que el totalitarismo adecuadamente reinterpretado se entiende mejor como tendencia que como sistema, hay que evitar abordarlo con el esquema de la dicotomía «o bien/o bien». También hemos visto que, dotado de la necesaria flexibilidad, el concepto ayuda a evaluar fenómenos recientes, aun cuando no se los pueda calificar de totalitarios, y resulta particularmente útil para comprender por qué uno u otro no son ejemplos de totalitarismo. Así pues, esclarece tanto qué es totalitarismo como cuáles son los límites de su aplicabilidad. En la medida en que conserve una razonable adaptabilidad y se aplique con flexibilidad, es probable que permanezca en nuestro instrumental para ayudarnos a analizar fenómenos que ocurran en el futuro.

Sin embargo, así como hay estudiosos que se apresuran demasiado a invocar la idea de totalitarismo, también los hay reacios a utilizarla siquiera como vara de medir, por no hablar ya de aplicarla con todos sus atributos. Al mismo tiempo, hay observadores que buscan a tientas describir este o aquel fenómeno nuevo, que señalan con provecho y a menudo lo lamentan. La reticencia al empleo del término totalitarismo suele ir a la par de una preferencia por el concepto de autoritarismo, pero dicha preferencia parece precipitada, pues no se detiene a analizar si la idea de totalitarismo pudiera resultar más esclarecedora, o como mínimo, una cuestión a plantearse.

Entre los autores que hemos estudiado, Wenfang Tang es quien más explícitamente reconoce la necesidad de revisar los

conceptos a la luz de las nuevas experiencias, pero parece más bien reacio a emplear «totalitarismo». En su *Populist Authoritarianism,* al hablar de la China contemporánea sugiere que durante mucho tiempo hemos tendido a postular una diferencia demasiado tajante entre regímenes democráticos y no democráticos. Los estudios de política comparada de los últimos cincuenta años, posibles gracias a las ingentes bases de datos comparativos, han debilitado la antigua asociación entre «cultura cívica» y democracia liberal. En realidad, sugiere Tang,

> la democracia liberal puede no ser una variable demasiado útil para explicar por qué los ciudadanos participan en política, por qué se identifican con su país y por qué confían en el sistema político y unos en otros.

Sobre el tapete está la idea de «capital social», que puede emplearse para consolidar tanto gobiernos autocráticos como democráticos. En consecuencia, necesitamos una comprensión más amplia de la participación y el apoyo políticos, sin la inclinación *a priori* por la democracia de la que se suele hacer gala. Para Tang, esto significa en particular que es necesario revisar la comprensión tradicional del autoritarismo, que consiste en describir el control de las masas por las élites políticas, a fin de dejar más espacio a la participación política, el apoyo al régimen y la sensibilidad de este[76].

Pero Tang se conforma con el contraste entre el autoritarismo de élite –el de Estados autoritarios burocráticos desmovilizadores, como los que se dieron en América Latina de los años sesenta a los ochenta del siglo pasado– y el autoritarismo populista de la China contemporánea[77]. Este autoritarismo popular –que como plausiblemente afirma Tang, abarca la participación popular en política, la confianza en el gobierno y la receptividad de este– no se compadece con el estereotipo de lo totalitario y tiene, en cambio, mucho en común con un concepto de totalitarismo adecuadamente revisado. La reticencia de Tang a emplear «totalitarismo» resulta sorprendente, en parte porque respalda el argumento de Sheri Berman sobre la transición de la democracia de

Weimar al régimen nazi en Alemania[78]. Desafiando la convención, esta investigadora mostraba que la cultura cívica y el capital social no solo no contribuyeron a preservar la democracia y hacer frente al totalitarismo nazi, sino que en la práctica incluso facilitaron la transición al gobierno nazi. Además, la manera en que Berman entiende el capital social sugiere precisamente el tipo de reciprocidad que hemos encontrado en el totalitarismo originario.

Tang no ignora el totalitarismo, aunque lo entiende de un modo un tanto estereotipado, incluso cuando trata de marcar la diferencia respecto de la caracterización general del concepto. En primer lugar, observa que algunos consideran totalitaria la línea de masas porque ven en ella la manipulación de las masas por el partido, mientras que para otros es el empoderamiento de la sociedad e incluso un nuevo modo de toma de decisión democrática[79]. Para Tang, ninguna de las dos posiciones es correcta, aunque lo que nos interesa es el contraste con el totalitarismo:

> El totalitarismo –dice este autor– se centra en el control total de la sociedad por el Estado, mientras que la línea de masas puede describirse como «política totalista», que se construye sobre la interacción a gran escala entre el Estado y la sociedad[80].

En realidad, los tres regímenes totalitarios clásicos estuvieron más cerca de la línea de masas que de la noción estereotipada de totalitarismo que sostiene Tang. No obstante, cabe preguntarse por la calidad de la interacción y la participación en aquellos regímenes. Podemos dar por supuesto que eran meramente nominales, pero para profundizar en su comprensión, necesitamos investigar con una mentalidad más abierta. En el caso de la China comunista, Tang y otros han mostrado que el gobierno trata de ser auténticamente receptivo, tanto respecto de los líderes como de los liderados, tomando para ello muy en serio el sistema de consultas.

En cuanto al análisis de la amenaza informática, Alexander Klimburg también prefiere el término «autoritarismo», pero no considera la posibilidad de afinar el concepto, como hace Tang. En referencia a la Rusia de Putin, observa Klimburg casi

como por causalidad,

> al igual que en todos los Estados autoritarios, la estabilidad del régimen es el objetivo dominante sobre todas las demás cuestiones de gobierno[81].

Esto puede haber sido hasta cierto punto así para algunos de los Estados autoritarios del pasado, pero parece equívoco o incompleto respecto de Rusia y de la situación actual en general. En un mundo cibernético, dada la magnitud que han alcanzado la información, la comunicación y la oposición, es posible que la seguridad del régimen requiera algo más próximo al totalitarismo que al autoritarismo. Puede necesitar la movilización a través de la desinformación para convencer al pueblo de que, digamos, detrás de todas las protestas se esconden maquinaciones de Estados Unidos.

Los ejemplos de Tang y de Klimburg sugieren que lo fundamental es la necesidad de ampliar la categoría de totalitarismo y, sobre todo, superar la primitiva dicotomía totalitarismo-autoritarismo. Con una paleta más rica, Klimburg no habría dado tan rápidamente por cierto que el autoritarismo proporciona una explicación adecuada del comportamiento de Rusia en el ámbito de internet.

La relación entre totalitarios y el aprendizaje por experiencia

La evaluación del futuro del concepto requiere una indagación de su presente utilidad para abordar los casos de los que ya tenemos experiencia –tanto los clásicos como los posteriores– a fin de profundizar en su comprensión. En el capítulo 1 he llamado la atención sobre las implicaciones profundamente negativas que el concepto ha llegado a tener. Además, seguimos en general preocupados por evitar cualquier reaparición del totalitarismo en la gran corriente política de Occidente y limitarlo o debilitarlo dondequiera que lo encontremos.

Sin embargo, es posible que ese empeño necesite mejorar el conocimiento mediante un compromiso más profundo con quienes han acogido favorablemente alguna alternativa radical

sistemática a la democracia liberal occidental. Si tenemos ese compromiso como objetivo, podríamos considerar preferible abandonar por completo la categoría de totalitarismo, dado el halo de negatividad que la rodea. Mas, incluso sin dejar de considerarla negativa, es preciso que no empleemos «totalitarismo» como un término equivalente a abuso, denigración o condescendencia, lo que solo garantiza un modo limitado de compromiso. Caracterizar la alternativa antiliberal como totalitaria no equivale a execrarla, a imputarle maldad intrínseca ni a interrumpir la conversación.

Pero hemos de distinguir dos tipos de compromiso –triunfalismo y universalismo– que ponen a prueba los obstáculos subyacentes al modo de compromiso útil para profundizar en la comprensión. Hasta cierto punto, se trata de obstáculos de distinta naturaleza, pues el triunfalismo tiene connotaciones negativas y el universalismo puede parecer noble. Sin embargo, pronto advertimos en ambos una arrogancia comparable que los hace inconvenientes para la comprensión. En cierto sentido, se trata del anverso y el reverso de la misma moneda.

Aun cuando el comunismo sobrevivió en el bloque soviético, el destino de las desviaciones de Mussolini, Hitler y Stalin reforzó la confianza en la superioridad de la democracia liberal y la concomitante convicción de que el totalitarismo nunca se repetiría en Occidente. Pero esta actitud exhibía una cierta complacencia triunfalista que posiblemente nos impedía extraer el máximo aprendizaje posible de la experiencia histórica. En verdad, semejante triunfalismo alimentó la versión estereotipada del totalitarismo, con los concurrentes y velados defectos de esencialismo, reduccionismo y teleología que a veces hacen de ella más un impedimento que una ayuda a la comprensión.

Pero esta complacencia triunfalista ha provocado periódicas advertencias de que, si de verdad necesitamos tomarnos en serio el totalitarismo para impedir su recurrencia y resguardar nuestra democracia, no lo estamos haciendo demasiado bien. Sigmund Neumann, que huyó de la Alemania nazi, primero a Londres y luego a Estados Unidos, insistió acertadamente en

que, a la luz del desafío totalitario, se imponía una renovación de la autocomprensión democrática e incluso de su vocabulario anejo:

> Esto es de vital importancia para la supervivencia de la democracia, que, de todas las formas de sociedad, es la que más depende de la «comprensión mutua».

Y esa renovación requiere de un serio compromiso con el desafío totalitario en el orden conceptual[82]. Trabajos posteriores, como *The Anatomy of Antiliberalism,* de Stephen Holmes (1993) y *Totalitarianism and the Modern Conception of Politics,* de Michael Halberstam (1999), abordan de modo similar lo que se ha aprendido y lo que se podría aprender aún metiéndose a fondo en la experiencia totalitaria anterior[83]. Ambos insinúan que una tendencia al triunfalismo liberal nos ha vedado el acceso a todo el conocimiento que habríamos podido obtener.

Encuentros más profundos con los experimentos totalitarios nos permiten comprender mejor en qué creemos y por qué. No hay duda de lo fundamentales que son el pluralismo, el individualismo y la libertad, pero, sobre todo a la luz de las consecuencias negativas de los totalitarismos originarios, estos ideales pueden volverse superficiales y meramente rituales. Por ejemplo, proclamamos «el imperio de la ley», pero, como ya hemos dicho, «el imperio de la ley» no es decisivo como antídoto del totalitarismo. Recordemos a Alfredo Rocco y la descripción, solo a medias en broma, que acuñara Karl Deutsch, según la cual «bajo el totalitarismo, todo lo que no está prohibido es obligatorio». También la sharía podría llevar inherente el imperio de la ley y ser totalitaria. Y a pesar de todas estas dudas acerca de la manera en que J. L. Talmon rastrea el impulso totalitario hasta los tiempos de la Revolución francesa, su insistencia en que la democracia puede ser totalitaria sigue siendo válida: la democracia no es una garantía contra el exceso totalitario. Sin embargo, hay diversas modalidades de democracia; la mejor es la *liberal*. Pero, en la práctica concreta, ¿hasta qué punto son reales los derechos, las libertades y los procedimientos que proclamamos?

En cualquier caso, a comienzos del siglo xxi, la complacencia triunfalista disminuía en la medida en que la propia democracia liberal occidental parecía ser menos segura y en que las fuerzas antiliberales no solo daban señales de estar vivas, sino incluso de crecer en buena parte del mundo. Así las cosas, la resistencia sigue siendo un deber, sin duda; cuanto menos complacientes seamos, mejor entenderemos el desafío y las posibilidades de afrontarlo de otro modo. Pero ¿podemos adoptar realmente una aproximación más abierta ante los ejemplos del pasado y del presente sin dejar de aborrecerlos? ¿O es más probable que nos irritemos y hagamos más explícito aún el llamamiento a la universalidad implícito en el triunfalismo anterior?

De acuerdo con críticos bienintencionados del extremismo islámico, como Bassam Tibi, los musulmanes necesitan reconocer que los pilares culturales y legales de la democracia no son imposiciones occidentales, sino universales, fundados en la primacía de la razón y accesibles para todas las culturas. A la inversa, el totalitarismo se opone a la modernidad y forma parte del movimiento antiilustrado contrario a la racionalidad[84]. Nos apresuramos a proclamar la universalidad de base racional, como si de la razón se desprendieran específica y necesariamente la democracia y los derechos humanos, como si el racionalismo, la democracia y los derechos humanos se dieran conjuntamente y con toda claridad. Sin embargo, tanto en la teoría como en la práctica, las relaciones son más problemáticas. Tibi, por cierto, no sostiene que estos valores sean afirmados universalmente, sino solo que son accesibles para todo el mundo. Pero esto no ayuda demasiado. También el islamismo radical es accesible para todo el mundo.

En su argumentación a favor de la universalidad, Tibi observaba que la noción de «occidentalización», otrora fundamental, ha sido sumamente desacreditada en los círculos académicos. En realidad, prosigue diciendo, algunos estudiosos de Estados Unidos han pasado al extremo opuesto y, adoptando una suerte de relativismo cultural, describen el islamismo como modo legítimo de oposición a la

occidentalización, un modelo alternativo de desarrollo, una respuesta posible a la crisis de la modernidad[85]. Tibi no acepta el argumento, ni tampoco el autor de este libro. La clave está en la posibilidad de disenso sobre una base diferente del problemático universalismo de Tibi.

La alternativa no tiene por qué significar la decantación a favor del relativismo cultural, aunque es preciso tener en mente uno de los puntos clave de Michael Halberstam. Halberstam sugiere que, antes que afrontar el hecho de que la comunidad política liberal, al igual que la totalitaria, depende de «un sentido común no racional e históricamente compartido que no es neutral respecto de concepciones rivales del bien», los liberales tienden a justificar el liberalismo simplemente con la invocación de la amenaza del totalitarismo[86]. Con esta fórmula, seguramente Halberstam no ofrece base alguna para una pretensión liberal de universalidad ni de ningún privilegio. En realidad, lo que señala este autor se asemeja más a la circularidad: nos sentimos superiores simplemente porque no somos totalitarios.

Podemos, sin embargo, rechazar el extremismo islámico y el totalitarismo en general sobre la base de los valores occidentales dominantes. Pero como de momento no se han universalizado, afirmar que son universales puede parecer un mero deseo arbitrario. Sin embargo, podemos tratar de difundir nuestros valores –incluso universalizarlos– a través del compromiso y la persuasión. Es evidente la limitación de las posibilidades de compromiso con los extremistas islámicos, para quienes todas las respuestas están en los textos sagrados. El quid de la cuestión no son las posibilidades reales de convertir al EIIS o a los talibanes, sino conversar con los que no están seguros o abrigan algún conflicto. Sin embargo, tal como están hoy las cosas, nuestros argumentos también pueden ser presentados, y lo son con frecuencia, como egoístas y poco críticos. Recordemos la referencia de Taylor a la combustibilidad de la relación entre Vladimir Putin, hipersensible y a la defensiva, y «las tendencias norteamericanas a la gazmoñería en lo que respecta a la universalidad de sus valores liberales y democráticos y su rol

supuestamente benéfico en el mundo».

Hay quienes encuentran implicaciones totalitarias incluso en nuestra reivindicación de la razón universal. La afirmación que en este sentido ha realizado Alexander Dugin, como hemos visto, parece egocéntrica y exagerada, pero esta misma idea lleva implícita la advertencia de Tzetvan Todorov de que cualquier movimiento hacia un Estado Mundial, incluso una «inclinación a la unificación» sobre la base de una misma medida para todos, es peligrosa y de tendencia realmente totalitaria. La alternativa –el antídoto– es el pluralismo, controles mutuos y equilibrio del poder. Al mismo tiempo, Todorov advirtió que Occidente tiene que evitar su excesivo intervencionismo, derivado de su pretendida responsabilidad universal de curar todas las enfermedades. Por ejemplo, es probable que más habría valido que Occidente no hubiese intervenido para detener las atrocidades en Camboya o en Ruanda y hubiera dejado esa tarea a los países vecinos, Vietnam y Uganda, respectivamente[87].

Las preocupaciones de Todorov son plausibles, por cierto, pero no tenemos por qué rechazar la aspiración universalista en su conjunto, que en principio es compatible con el pluralismo que él describe. Hemos llegado a acuerdos interculturales que reconocen ciertos derechos humanos y en ese sentido estos se han universalizado. Después de todo, evitar un universalismo totalizante, objetivo que tratamos de inculcar, no significa que, en nombre del pluralismo, debamos tolerar el canibalismo, el sacrificio humano o la esclavitud. Es seguro que hay espacio para más acuerdos. Si llegamos a ellos, mucho mejor, pero mientras eso no suceda, comportarnos como si en Occidente fuéramos excepcionalmente universales es contraproducente.

Lo que Rusia, China y el islam radical tienen en común es el derecho a ofrecer una alternativa a la hegemonía de un Occidente que de manera hipócrita –piensan estos países– reclama la universalidad. Este argumento antiliberal contemporáneo es comparable a la primitiva aspiración totalitaria de saltar por encima de la gran corriente de la modernidad liberal. Sin duda, tenemos que contraatacar, pero

para hacerlo, necesitamos un conocimiento más profundo, que solo adquiriremos mediante un compromiso más estrecho con quienes no consideran universal el modelo liberal occidental y, de hecho, aborrecen nuestras afirmaciones de universalidad. Mientras el enfrentamiento continúa, el totalitarismo sigue siendo un aspecto esencial de lo que es preciso comprender.

---

1 Roger Griffin, «Uniqueness and Family Resemblances in Generic Fascism», *East Central Europe* 37, 2010, p. 339.

2 Slavoj Žižek, *Did Somebody Say Totalitarianism? Five Interventions on the (Mis)use of a Notion,* Londres, Verso, 2001, p. 22 [ed. esp., *¿Quién dijo totalitarismo?,* trad. Antonio Gimeno Cuspinera, Valencia, Pre-Textos, 2002].

3 Roger Griffin, *Fascism: An Introduction to Comparative Fascist Studies,* Cambridge, Polity, 2018.

4 Brian D. Taylor, *The Code of Putinism,* Nueva York, Oxford University Press, 2018, pp. 4, 44.

5 Ibíd., p. 18.

6 Alexander Klimburg, *The Darkening Web: The War for Cyberspace,* Nueva York, Penguin Press, 2017, pp. 212-213.

7 Ibíd., pp. 105-106, 324-325.

8 Gerard Toal, *Near Abroad: Putin, the West, and the Contest over Ukraine and the Caucasus,* Nueva York, Oxford University Press, 2017, p. 205.

9 Ibíd., pp. 76-79, 205.

10 Alexander Dugin, *The Fourth Political Theory,* Londres, Arktos, 2018, pp. 46, 52-53, 57-58, 61.

11 Ibíd., pp. 53-56, 67. Para la cita, p. 56.

12 Ibíd., p. 46.

13 Robert Cottrell, «Russia's Gay Demons», *New York Review of Books,* 7 de diciembre de 2017, pp. 36, 38.

14 Taylor, *The Code of Putinism,* p. 29.

15 Cottrell, «Russia's Gay Demons», p. 38.

16 Ibíd., p. 37.

17 Ibídem.

18 Mikhail Zygar, *All the Kremlin's Men: Inside the Court of Vladimir Putin,* Nueva York, Public Affairs, 2016, p. xx.

19 Taylor, *The Code of Putinism,* pp. 35, 41.

20 Ibíd., pp. 177-179; para el pasaje citado, p. 179.

21 Ibíd., pp. 53-54.

22 Ibíd., pp. 106-107, 118-120.

23 Ibíd., pp. 4-5, 44, 122, 204; para el pasaje citado, p. 198.

24 Ibíd., pp. 2, 11, 23.

25 Toal, *Near Abroad,* pp. 26, 32-33.

26 Ibíd., p. 20.

27 Taylor, *The Code of Putinism,* pp. 166-173, 192.

28 «A New Form of Totalitarianism Takes Root in China», *The Washington Post,* 26 de febrero de 2018.

29 Elizabeth C. Economy, *The Third Revolution: Xi Jinping and the New Chinese State,* Nueva York, Oxford University Press, 2018, pp. 3, 8-10, 14.

30 Ibíd., pp. 30-31, 34-35; Wenfang Tang, *Populist Authoritarianism: Chinese Political Culture and Regime Sustainability,* Nueva York, Oxford University Press, 2016, pp. 153, 157.

31 Economy, *The Third Revolution,* pp. 38-42.

32 Jacques deLisle, Avery Goldstein y Guobin Yang, «Introduction», *The Internet, Social Media, and a Changing China,* Filadelfia, University of Pennsylvania Press, 2016, pp. 1-3.

33 Klimburg, *The Darkening Web,* pp. 259-260, 267-268, 273; Economy, *The Third Revolution,* pp. 57, 76-78, 81, 83.

34 Jacob Weisberg, «The Autocracy App», *The NewYork Review of Books,* 25 de octubre de 2018, p. 22; David Owen, «Here's Lookingat You», *The New Yorker,* 17 de diciembre de 2018, pp. 28-33.

35 Economy, *The Third Revolution,* p. 80.

36 Klimburg, *The Darkening Web,* pp. 266-267.

37 Economy, *The Third Revolution,* pp. 103-106, 108-110, 118.

38 Ibíd., pp. 161-163, 166-167, 171-172, 176-177, 184.

39 James Millward, «"Reeducating" Xinjiang's Muslims», *New York Review of Books*, 7 de febrero de 2019, p. 38.

40 Ibíd., p. 39.

41 Ibíd., pp. 38, 41.

42 Ibíd., pp. 39-40.

43 Tang, *Populist Authoritarianism,* p. 155.

44 DeLisle, Goldstein y Yang, «Introduction», 4, pp. 20-21, 24; Wright, *Party and State in Post-Mao China,* p. 93.

45 Economy, *The Third Revolution,* pp. 119, 122-123, 132.

46 Ibíd., pp. 190-196.

47 Ibíd., pp. 59, 141, 150, 218-221.

48 Tang, *Populist Authoritarianism,* p. 1.

49 DeLisle, Goldstein y Yang, «Introduction», p. 26.

50 Ibíd., p. 3.

51 Wright, *Party and State in Post-Mao China,* pp. 12-13, 58, 142, 144.

52 Tang, *Populist Authoritarianism,* pp. 1-2, 156-157.

53 Ahmed S. Hashim, *The Caliphate at War: Operational Realities and Innovations of the Islamic State,* Nueva York, Oxford University Press, 2018, pp. 60-61.

54 Joby Warrick, *Black Flags: The Rise of Isis,* Nueva York, Anchor, 2016, pp. 29, 170.

55 Hashim, *The Caliphate at War*, p. 8.

56 Ibíd., p. 12.

57 Ibíd., pp. 254-260 (para el pasaje citado, p. 259); Warrick, *Black Flags,* pp. 286-289.

58 Hashim, *The Caliphate at War,* pp. 239-240; Warrick, *Black Flags,* p.

252.

59 Warrick, *Black Flags,* pp. 172-174.

60 Ibíd., pp. 306-307, 311-314.

61 Hashim, *The Caliphate at War,* pp. 5, 14, 241, 267, 269, 287, 293-294.

62 Ibíd., p. 323.

63 Ben Taub, «Shallow Graves», *The New Yorker,* 24 y 31 de diciembre de 2018.

64 Martin Malia, *The Soviet Tragedy: A History of Socialism in Russia, 1917-1991,* Nueva York, Free Press, 1994, pp. 516-520.

65 Žižek, *Did Somebody Say Totalitarianism?,* pp. 229-230, 256 [ed. esp., *¿Quién dijo totalitarismo?,* trad. Antonio Gimeno Cuspinera, Valencia, Pre-Textos, 2002].

66 Tzvetan Todorov, *Hope and Memory,* Londres, Atlantic, 2003, pp. 30-31 [ed. esp., *Memoria del mal, tentación del bien. Indagación sobre el siglo* xx, trad. Manuel Serrat, Barcelona, Península, 2002].

67 Klimburg, *The Darkening Web,* pp. 208-209.

68 Ibíd., pp. 185-191.

69 Ibíd., p. 188.

70 Tamsin Shaw, «Beware the Big Five», *New York Review of Books,* 5 de abril de 2018, p. 34.

71 Ibíd., p. 35.

72 Ibíd., p. 33.

73 Siva Vaidhyanathan, *Anti-Social Media: How Facebook Disconnects Us and Undermines Democracy,* Nueva York, Oxford University Press, 2018.

74 Ibíd., pp. 2-3.

75 Klimburg, *The Darkening Web,* pp. 59, 205-207, 180-181.

76 Tang, *Populist Authoritarianism,* pp. 165-166. Para el pasaje citado, p. 165.

77 Ibíd., pp. 162-163, 166.

78 Ibíd., pp. 154-155; Sheri Berman, «Civil Society and the Collapse of the Weimar Republic», *World Politics* 49(3), abril de 1997, pp. 401-429.

79 Tang, *Populist Authoritarianism*, p. 7.

80 Ibíd., p. 8.

81 Klimburg, *The Darkening Web,* p. 227.

82 Sigmund Neumann, *Permanent Revolution: The Total State in a World at War,* Nueva York, Harper & Brothers, 1942, pp. vii, x, xiv, 306-310.

83 Stephen Holmes, *The Anatomy of Antiliberalism,* Cambridge, MA, Harvard University Press, 1993, p. 154; Michael Halberstam, *Totalitarianism and the Modern Conception of Politics,* New Haven, Yale University Press, 1999, pp. 128, 133.

84 Bassam Tibi, *Islamism and Islam,* New Haven, Yale University Press, 2012, pp. 116, 186, 237.

85 Ibíd., p. 176.

86 Halberstam, *Totalitarianism and the Modern Conception of Politics*, 128, p. 133.

87 Todorov, *Hope and Memory,* pp. 285-288.

48
23
84
51
15
56
31
64
28
36
11

Después de la derrota de las potencias fascistas en la Segunda Guerra Mundial ha habido siempre en el mundo occidental movimientos y fenómenos que, con o sin propia reivindicación del vínculo con el fascismo anterior, parecen recordarlo. Hace tiempo, Roger Griffin insistió en que el fascismo, en tanto

reflejo de un anhelo de renovación palingenésica, resurgió bajo nuevas formas después de 1945 y sigue presente en nuestros días. También niega muy claramente que se trate de formas totalitarias, pero, tal como él ve las cosas, no son por eso menos fascistas. El fascismo clásico, sostiene Griffin, solo dio el paso al totalitarismo debido a las contingencias de una «era modelada por la Primera Guerra Mundial, esto es, el hundimiento de los imperios absolutistas y la Revolución rusa de 1917»; en cuanto a la forma de totalitarismo específicamente histórica, tocó a su fin en 1945[1]. Por tanto, no deberíamos dar por supuesto que el totalitarismo sea un rasgo definitorio del fascismo.
69
27
68

Mientras que Estados Unidos, en particular, defiende el actual sistema de libertad y multiparticipación accionarial en internet, Rusia y China están a favor de una red dirigida por Naciones Unidas o algún otro cuerpo internacional, o, más aún, de la soberanía nacional de cada país sobre su propia porción de la red. Dado que las instituciones tienen su sede central en Estados Unidos, no es sorprendente que Rusia y China acusen a ese país de insistir en la libertad del modelo informático, pues es funcional para sus intereses. Y Klimburg asegura que los propulsores de la soberanía cibernética, encabezados por Rusia, han demostrado la hipocresía que impregna los argumentos a favor de la libertad en internet[7].
80
43
52
24
30
71

Ibíd., p. 18.

Brian D. Taylor, *The Code of Putinism,* Nueva York, Oxford University Press, 2018, pp. 4, 44.

Ibíd., pp. 105-106, 324-325.

Alexander Klimburg, *The Darkening Web: The War for Cyberspace,* Nueva York, Penguin Press, 2017, pp. 212-213.

Ibíd., pp. 76-79, 205.

Gerard Toal, *Near Abroad: Putin, the West, and the Contest over Ukraine and the Caucasus,* Nueva York, Oxford University Press, 2017, p. 205.
57

Roger Griffin, «Uniqueness and Family Resemblances in Generic Fascism», *East Central Europe* 37, 2010, p. 339.
75

Roger Griffin, *Fascism: An Introduction to Comparative Fascist Studies,* Cambridge, Polity, 2018.

Slavoj Žižek, *Did Somebody Say Totalitarianism? Five Interventions on the (Mis)use of a Notion,* Londres, Verso, 2001, p. 22 [ed. esp., *¿Quién dijo totalitarismo?,* trad. Antonio Gimeno Cuspinera, Valencia, Pre-Textos, 2002].
85
39
67

Sin embargo, el giro populista no implica por sí mismo el totalitarismo. La dimensión totalitaria de los regímenes fascistas anteriores abarcaba mucho más que xenofobia y cosas por el estilo. Griffin niega tajantemente que los movimientos populistas contemporáneos de derechas en Europa sean fascistas –y menos aún totalitarios– porque continúan obedeciendo a procedimientos democráticos3. Pero esa obediencia puede ser muy poco consistente, en particular en los países del antiguo bloque soviético, como Hungría y Polonia, que aún tratan de seguir funcionando como antes de la caída del sistema comunista, con sus tendencias totalitarias. Si bien la Hungría de Viktor Orbán da indudables muestras de inclinaciones totalitarias, no es totalitaria en el primitivo sentido de experimento vital o de ensayo de algo nuevo en respuesta a una sensación de hallarse ante un nuevo desafío y una oportunidad inédita, que requieren nuevos modos de movilización. Más bien al contrario, su respuesta ha sido casi puramente defensiva. En realidad, Orbán se complace en presentarse como el salvador de la Unión Europea, que él considera insostenible con su actual configuración.

34
49
19
77
47
72

Tang, *Populist Authoritarianism*, p. 7.

Ibíd., pp. 154-155; Sheri Berman, «Civil Society and the Collapse of the Weimar Republic», *World Politics* 49(3), abril de 1997, pp. 401-429.
26
54

Sigmund Neumann, *Permanent Revolution: The Total State in a World at War,* Nueva York, Harper & Brothers, 1942, pp. vii, x, xiv, 306-310.

Klimburg, *The Darkening Web,* p. 227.

Bassam Tibi, *Islamism and Islam,* New Haven, Yale University Press, 2012, pp. 116, 186, 237.

Stephen Holmes, *The Anatomy of Antiliberalism,* Cambridge, MA, Harvard University Press, 1993, p. 154; Michael Halberstam, *Totalitarianism and the Modern Conception of Politics,* New Haven, Yale University Press, 1999, pp. 128, 133.

Halberstam, *Totalitarianism and the Modern Conception of Politics*, 128, p. 133.

Ibíd., p. 176.

Todorov, *Hope and Memory,* pp. 285-288.

Ibíd., p. 8.
44

Ibíd., pp. 185-191.

Klimburg, *The Darkening Web,* pp. 208-209.

Ibíd., p. 188.

Ibíd., p. 35.

Tamsin Shaw, «Beware the Big Five», *New York Review of Books,* 5 de abril de 2018, p. 34.

Siva Vaidhyanathan, *Anti-Social Media: How Facebook Disconnects Us and Undermines Democracy,* Nueva York, Oxford University Press, 2018.

Ibíd., p. 33.

Klimburg, *The Darkening Web,* pp. 59, 205-207, 180-181.

Ibíd., pp. 2-3.

Ibíd., pp. 162-163, 166.

Tang, *Populist Authoritarianism,* pp. 165-166. Para el pasaje citado, p. 165.

En lo que respecta particularmente al resentimiento ruso en relación con Occidente, Putin cayó bajo la influencia de ideólogos como el extravagante Alexander Dugin, de quien se ha dicho que es el «cerebro de Putin» y que ha ejercido notable influencia sobre el pensamiento de derechas en toda Europa. Para Gerard Toal, Dugin es el más nefasto de los pensadores geopolíticos revisionistas de Rusia, que, por ejemplo, condenó la independencia de Ucrania en 1997 con el argumento de que no tenía sentido geopolítico[8]. Nefasto o no, Dugin tuvo gran éxito con *The Foundations of Geopoltics: Russia's Geopolictical Future,* libro del que se realizaron varias ediciones. Concebido como manual para la Academia del Personal General de las Fuerzas Armadas Rusas, incluye una agenda de geopolítica revisionista para toda Eurasia[9].

Durante esos años Rusia se embarcó en una intervención cibernética en Europa. En 2016 se produjo la más conocida, la que tuvo lugar con ocasión de la elección presidencial en Estados Unidos, con jaqueo informático y desinformación. Pero en Rusia, lo mismo que en China, los dirigentes veían en internet no solo una oportunidad, sino también una amenaza, en particular en la medida en que sus respectivos pueblos parecían susceptibles de ser objeto de una amplia campaña de propaganda y desinformación por obra de sus adversarios exteriores. Alexander Klimburg observa que Rusia se siente atacada en la medida en que internet es la vía de penetración de un material que el gobierno no controla y cuyo objetivo,

cree Rusia, es minar su soberanía y su integridad territorial6.

Ibíd., pp. 254-260 (para el pasaje citado, p. 259); Warrick, *Black Flags,* pp. 286-289.

Ibíd., p. 12.

Warrick, *Black Flags,* pp. 172-174.

Hashim, *The Caliphate at War,* pp. 239-240; Warrick, *Black Flags,* p. 252.

Ibíd., pp. 306-307, 311-314.
16

Ibíd., p. 323.

Hashim, *The Caliphate at War,* pp. 5, 14, 241, 267, 269, 287, 293-294.

Martin Malia, *The Soviet Tragedy: A History of Socialism in Russia, 1917-1991,* Nueva York, Free Press, 1994, pp. 516-520.

Ben Taub, «Shallow Graves», *The New Yorker,* 24 y 31 de diciembre de 2018.

Tzvetan Todorov, *Hope and Memory,* Londres, Atlantic, 2003, pp. 30-31 [ed. esp., *Memoria del mal, tentación del bien. Indagación sobre el siglo* xx, trad. Manuel Serrat, Barcelona, Península, 2002].

Žižek, *Did Somebody Say Totalitarianism?,* pp. 229-230, 256 [ed. esp., *¿Quién dijo totalitarismo?,* trad. Antonio Gimeno Cuspinera, Valencia, Pre-Textos, 2002].
82

Ibíd., pp. 190-196.

Economy, *The Third Revolution,* pp. 119, 122-123, 132.

Tang, *Populist Authoritarianism,* p. 1.

Ibíd., pp. 59, 141, 150, 218-221.

DeLisle, Goldstein y Yang, «Introduction», p. 26.
13
41

Wright, *Party and State in Post-Mao China,* pp. 12-13, 58, 142, 144.

Ibíd., p. 3.

Ahmed S. Hashim, *The Caliphate at War: Operational Realities and Innovations of the Islamic State,* Nueva York, Oxford University Press, 2018, pp. 60-61.

Tang, *Populist Authoritarianism,* pp. 1-2, 156-157.

Hashim, *The Caliphate at War*, p. 8.

Joby Warrick, *Black Flags: The Rise of Isis,* Nueva York, Anchor, 2016, pp. 29, 170.
29
66

Economy, *The Third Revolution,* p. 80.

Jacob Weisberg, «The Autocracy App», *The NewYork Review of Books,* 25 de octubre de 2018, p. 22; David Owen, «Here's Lookingat You», *The New Yorker,* 17 de diciembre de 2018, pp. 28-33.

Economy, *The Third Revolution,* pp. 103-106, 108-110, 118.

Klimburg, *The Darkening Web,* pp. 266-267.

James Millward, «"Reeducating" Xinjiang's Muslims», *New York Review of Books*, 7 de febrero de 2019, p. 38.

Ibíd., pp. 161-163, 166-167, 171-172, 176-177, 184.

Ibíd., p. 39.

Ibíd., pp. 39-40.

Ibíd., pp. 38, 41.

DeLisle, Goldstein y Yang, «Introduction», 4, pp. 20-21, 24; Wright, *Party and State in Post-Mao China,* p. 93.

Tang, *Populist Authoritarianism,* p. 155.

No cabe duda de que el caso más significativo a este respecto es la propia Rusia, que, aunque con vacilaciones, dio el paso a la democracia en los años noventa del siglo pasado, pero que a partir del 2000, bajo el gobierno de Putin, ha cambiado de orientación. La nueva Constitución rusa de 1993 otorgaba considerable poder a la presidencia, pero Putin ha ampliado ese poder a expensas de las instancias de contrapeso del sistema político. Con la neutralización de los controles y los equilibrios formales, su gobierno se convirtió, en opinión de

Brian Taylor, en «un régimen autoritario dentro de una concha formal de democracia, que es lo que los politólogos llaman autoritarismo electoral»4. Existe cierto margen para la oposición política, pero con límites estrictos. Y hay elecciones, pero el partido gobernante de Putin no puede perderlas. Con todas sus limitaciones, en Irán los procedimientos democráticos son sin duda más consistentes. Además, Putin ha limitado la vigencia de los derechos humanos con la ampliación del control sobre los medios de comunicación, por ejemplo, y con la persecución de gais y lesbianas.

Ibíd., pp. 2, 11, 23.

Ibíd., pp. 4-5, 44, 122, 204; para el pasaje citado, p. 198.

Ibíd., p. 20.

Toal, *Near Abroad,* pp. 26, 32-33.

«A New Form of Totalitarianism Takes Root in China», *The Washington Post,* 26 de febrero de 2018.

Taylor, *The Code of Putinism,* pp. 166-173, 192.

Elizabeth C. Economy, *The Third Revolution: Xi Jinping and the New Chinese State,* Nueva York, Oxford University Press, 2018, pp. 3, 8-10, 14.
74

Economy, *The Third Revolution,* pp. 38-42.
38

Ibíd., pp. 30-31, 34-35; Wenfang Tang, *Populist Authoritarianism: Chinese Political Culture and Regime Sustainability,* Nueva York, Oxford University Press, 2016, pp. 153, 157.

Klimburg, *The Darkening Web,* pp. 259-260, 267-268, 273; Economy, *The Third Revolution,* pp. 57, 76-78, 81, 83.

Jacques deLisle, Avery Goldstein y Guobin Yang, «Introduction», *The Internet, Social Media, and a Changing China,* Filadelfia, University of Pennsylvania Press, 2016, pp. 1-3.
33

Robert Cottrell, «Russia's Gay Demons», *New York Review of Books,* 7 de diciembre de 2017, pp. 36, 38.

Ibíd., p. 46.

Cottrell, «Russia's Gay Demons», p. 38.

Taylor, *The Code of Putinism,* p. 29.

Ibídem.
58

Ibíd., p. 37.

Taylor, *The Code of Putinism,* pp. 35, 41.
86

Mikhail Zygar, *All the Kremlin's Men: Inside the Court of Vladimir Putin,* Nueva York, Public Affairs, 2016, p. xx.
61

Ibíd., pp. 177-179; para el pasaje citado, p. 179.

Ibíd., pp. 106-107, 118-120.

Ibíd., pp. 53-54.
25
53

Ibíd., pp. 53-56, 67. Para la cita, p. 56.

Alexander Dugin, *The Fourth Political Theory,* Londres, Arktos, 2018, pp. 46, 52-53, 57-58, 61.
87
81
20
78
21
62

En lo que respecta particularmente al resentimiento ruso en relación con Occidente, Putin cayó bajo la influencia de ideólogos como el extravagante Alexander Dugin, de quien se ha dicho que es el «cerebro de Putin» y que ha ejercido notable influencia sobre el pensamiento de derechas en toda Europa. Para Gerard Toal, Dugin es el más nefasto de los pensadores geopolíticos revisionistas de Rusia, que, por ejemplo, condenó la independencia de Ucrania en 1997 con el argumento de que no tenía sentido geopolítico8. Nefasto o no, Dugin tuvo gran

éxito con *The Foundations of Geopoltics: Russia's Geopolictical Future,* libro del que se realizaron varias ediciones. Concebido como manual para la Academia del Personal General de las Fuerzas Armadas Rusas, incluye una agenda de geopolítica revisionista para toda Eurasia9.
37
46
18
59
65
14
60
32
50
40
55
70
12
42
83

Puesto que el *curriculum vitae* de Putin incluye el aparato ruso de seguridad, no parecería inevitable su distanciamiento de la democracia y su conversión en antagonista de Occidente. Al comienzo dio muestras de su voluntad de cooperación, en particular como respuesta al ataque terrorista de 2001 a Estados Unidos. Pero a partir de 2003 su decepción fue en aumento, para empezar, debido a la invasión norteamericana de Irak de ese año, que delataba el unilateralismo estadounidense. En efecto, fue ese el primero de una serie de acontecimientos que Putin, al igual que muchos otros rusos, consideraron una falta de respeto a su país. Finalmente llegaron a sentir que Occidente, y en particular Estados Unidos, trataban no solo de debilitar y aislar a Rusia, sino incluso de provocar su división a fin de obtener el control de sus enormes recursos naturales5. Por debajo de esta rápida y temperamental respuesta latía el sentimiento más profundo de humillación que había acompañado a la desintegración de la Unión Soviética, que acabó con su condición de ser una de los dos superpotencias mundiales.

63
17
73
45

Más inmediata ha sido la repercusión del giro populista que ha tenido lugar en el interior mismo de la gran corriente política democrática en Europa y otros lugares. Este fenómeno comprende el surgimiento y desarrollo de importantes movimientos políticos de derechas con unas tendencias –autoritarismo, liderazgos carismáticos, resistencia nacionalista a la globalización y a la integración europea, y hostilidad xenófoba hacia los extraños– que a muchos les recuerdan el fascismo o el totalitarismo anteriores. Slavoj Žižek incluye el nuevo populismo de derechas en el corazón mismo de los temores al renacimiento del totalitarismo2.

79
22
76
35

Título original: *Totalitarianism*
Esta obra ha sido publicada por primera vez en 2020 por Polity Press.
Esta edición ha sido publicada por acuerdo con Polity Press Ltd., Cambridge.

Traducción de Andrea Saavedra

Edición en formato digital: 2022

Copyright © David D. Roberts, 2020
© de la traducción: Andrea Saavedra, 2022
© Alianza Editorial, S. A., Madrid, 2022
Calle Juan Ignacio Luca de Tena, 15
28027 Madrid
www.alianzaeditorial.es

ISBN ebook: 978-84-136-2870-7

Está prohibida la reproducción total o parcial de este libro electrónico, su transmisión, su descarga, su descompilación, su tratamiento informático, su almacenamiento o introducción en cualquier sistema de repositorio y recuperación, en cualquier forma o por cualquier medio, ya sea electrónico, mecánico, conocido o por inventar, sin el permiso expreso escrito de los titulares del Copyright.